

في حياتنا العقلية



mohamed khatab

فِي حَيَاتِنَا الْمَعْلَنَةِ

الطبعة الثالثة
١٤٠٩ هـ - ١٩٨٩ م

جميع حقوق الطبع محفوظة

حار الشروق

توزيع وحفظ: ١٤٠٩ هـ - ١٩٨٩ م. ٣٦٥٥٩ - ٤١٧٧٦ - ٤١٧٧٦ - ٤١٧٧٦. د. الشروق - القاهرة
الطبعة الثالثة ١٤٠٩ هـ - ١٩٨٩ م. ٣٦٥٥٩ - ٤١٧٧٦ - ٤١٧٧٦ - ٤١٧٧٦. د. الشروق - القاهرة

الدكتور زكي نجيب محمود

فِي حَيَاتِنَا الْعَقْلِيَّةِ

دار الشروق —

تيارات الفكر والأدب في مصر المعاصرة

١

لم يكن قد بين على عتاق الحرب العالمية الأولى إلا وقت قصير ، حين نظم عباس محمود العقاد قصيدته العظيمة « تريجة شيطان » ، التي جاءت ... كما يقول الشاعر نفسه عنها في مقالة نثرية قلحها بها ... لفحة من نار الحرب ، وغيمة من دغاتها ، فكأنما جاءت هذه القصيدة - والعشرة الأعوام التالية من هذا القرن تدنو من ختامها - لتصور حالة من اليأس ، استولت على شعب ظل يطالب بحريته السياسية من الحاكم المستبد تارة ، ومن المستعمر البريطاني الدخيل تارة ، فجاءت الحرب العالمية الأولى ، لتكم الأمل ، وتكم الأنفاس حبنا ، إذ لم تكن الدولة المستعمرة لتأذن لمفكر أو أديب بالمضى فيما كان قد بدأه المفكرون والكتاب منذ احتلت بريطانيا مصر سنة ١٨٨٢ ، من حملات يشعلون بها الضوس ويحركون العقول ، طلبا للحرية ، ولما أن طالت أعوام الحرب ، أخذ القلق يندب في أنفس الشعب الصامت إلى حين ، الصابر بمطليه حتى تزول عنة الحرب ، وجاءت قصيدة العقاد تعبيراً عن هذا القلق ، وهي قصيدة تستطيع أن تستبدل فيها بالمواجهة التي تحت بين الله والشيطان ، مواجهة أخرى بين الحاكم والمستعمر من ناحية ، والمفكر الحر من ناحية أخرى ، لتتحول القصيدة بين يديك إلى توجيهة لكل مفكر حر لا يريد لحرية أن يحدوها قيود .

فلذا كانت العشرة الأعوام الأولى من هذا القرن ، قد شهدت طائفة من أعلام الأدب والفكر ، تصوغ للناس قضية الحرية من بعض نواحيها :

الإمام محمد عبده بمقالاته الإصلاحية وبنفاذه عن الإسلام ، يوضح كيف يمكن أن يلتقي تراثنا الفكري والديني مع روح العصر التي يسودها العلم ، وهو بهذا قد وضع أساساً للمشكلة الرئيسية في حياتنا الثقافية كلها خلال أحوام هذا القرن ، ولعل يومنا هذا ، وهي : كيف نوحّد بين تراثنا القوي والإسلامي من جهة ، وهوامل الفكر والحضارة في هذا العصر من جهة أخرى ، توحيداً يدمج الجانبين معاً في وحدة عضوية واحدة ، تحمل الطابع المحلي والطابع العالمي في آن معاً ، وقاسم أمين بكتابه « تحرير المرأة » و « المرأة الجديدة » يمد من نطاق الحرية المنشودة حتى تشمل مع الحرية السياسية حرية اجتماعية للمرأة المغلولة بقيد السنين ، وأحمد لطفى السيد الذى أصدر صحيفة « الجريدة » سنة ١٩٠٧ لتكون منبراً للفكر العصري الحر ، ولساناً يطالب بالاستقلال وبالاستور ، وكان لطفى السيد ممن عملوا على إنشاء الجامعة الأهلية سنة ١٩٠٨ ، إيماناً منهم بضرورة الروح العلمية الجامعية لتلهم حركة التحرر الشامل ، أقول إنه إذا كانت العشرة الأحوام الأولى من هذا القرن قد حفلت بطائفة من المفكرين والأدباء ، ينشرون في الناس دعواتهم صريحة في الصحف والكتب ، فإن العشرة الأحوام الثانية التي شهدت هول الحرب العالمية الأولى ، والتي كان من نتائجها السياسية في مصر ، أن أعلنت الأحكام العرفية ثم أعلنت حماية بريطانيا لمصر ، قد اضطرت رجال الفكر والأدب أن يغيروا من أوجه نشاطهم : أحمد لطفى السيد يعتزل في الريف ليترجم إلى العربية كتاب الأخلاق لأرسطو ، وطه حسين ينصرف إلى دراسته الأكاديمية لينجز رسالته عن « ذكرى أبي العلاء » و محمد حسين هيكل ، يكتب أول قصة طويلة في أدبنا الحديث وهي قصة « زينب » ، والتمّاد ينظم القصائد المعبرة عن ذات نفسه ليبلغ بها الذروة في قصيدة « ترجمة شيطان » .

دعوات إلى الحرية السياسية والحرية الاجتماعية ، لبثت نبتت من أقدام
المفكرين والأدباء ، منذ القرن التاسع عشر ، وأثارت آثارها ثراكم في
النفوس ، حتى انفجرت ثورة سياسية عقب الحرب العالمية الأولى مباشرة
سنة ١٩١٩ ثم لم تلبث هذه الثورة إلا قليلا ، حتى اتسعت رقعتها لتصبح
ثورة تتعدى حدود السياسة والحرية السياسية والاستقلال عن بريطانيا ،
وتكون ثورة فكرية عامة ، تشمل الأدب بكل فنونه ، والفن ، والفلسفة ،
والتعليم ، وغير ذلك من جوانب الحياة العقلية ، وحسبنا في هذا البحث
الشامل ، أن نلتبس على الطريق معاللة الرئيسية ، مشالة في مؤلفات أو في
حركات تشير إلى الاتجاه الجديد .

وأول ما تصادف من معالم الطريق ، في العشرة الأعوام الثلاثة من هذا
القرن ، كتاب « اللديوان في الأدب والفن » الذي أخرجه العقاد مع صديقه
إبراهيم عبد القادر المازني سنة ١٩٢١ ، ليوجها به حملة نقدية في مجال
الشعر ، يخيان بها التحرر من قيود التقليد ، والدعوة إلى شعر جديد ،
يكفل لصاحبه التعبير الحر عن ذات نفسه الفريدة ، حتى لا تتطمس معالمها
في سواها فينمحي وجودها ، وإن الشاعر بتقريره لوجوده الفردي المتميز ،
ليضع حجر الأساس في بناء الحرية الإنسانية المنشودة .

ولكى نرى الصورة في مجال الشعر على حقيقتها ، ينبغي أن نذكر حالة
النصف الشديد التي ألمت به في النصف الأول من القرن التاسع عشر ، نتيجة
لصور الظلمة إبان الحكم التركي ، وهي حصور امتدت لثلاثة قرون ،
إذا حددنا الحملة الفرنسية على مصر ، واستيلاء محمد علي ، على حكم
البلاد ، نهاية حقيقية ... إن لم تكن نهاية شرعية ... للعهد التركي ، فلما انسلخ
من القرن التاسع عشر ثلثاء ، ونكبت البلاد بالاحتلال البريطاني فوق نكبتها

بالأسرة الحاكمة ، اشتعلت الرغبة عند المصريين في أن يثمنوا ملامح شخصيتهم الضائعة ، وكانت أولى خطواتهم نحو هذا الهدف ، أن يعيدوا إلى الأذهان كل ما يذكرهم بمجدهم الماضي ، ومن ثم نشأت حركة في الشعر ، يتفلسف بها أصحابها من ركافة العهد التركي ، ويهودون إلى نماذج العربية القديمة في قوتها ورماتها ، وساعدهم على ذلك ، ما كانت المطبعة العربية قد أخرجه خلال القرن الماضي من دواوين الشعراء القدامى . فقرأوا أمامهم نماذج تحلى ، ذلك فضلا عن أساتذة للأدب في الأزهر ، تولوا حركة الإحياء الأدبي ونحس منهم بالذكر الشيخ حسين المرصفي بكتابه «الوسيلة الأدبية» الذي أوضح فيه بأسلوب جديد قواعد اللغة والنحو والبلاغة والمعرض ، وعرض عليه القواعد في نماذج مختارة من الأدب القديم .

وكان محمود ساي البارودي هو الرائد الأول في حركة الإحياء الشعري ثم تبعه أحمد شوقي ، وسافظ إبراهيم ، وخليل مطران الذي وقد من سوريا لقيم في مصر ، وحل أيدي هؤلاء جميعاً عاد الشعر العربي إلى سابق عهده ، مع تغلبته يغلبه من الثقافة الأوروبية التي اكتسبها بعض هؤلاء الشعراء من ضلتهم بالغرب وثقافته .

لكن هذه الحركة — رغم قوتها — كانت حركة «إحياء» للقديم ، ولم تكن في صميمها «تجديداً» يساير العصر الحديث ، ولهذا سرعان ما جاء جبل جديد ، يهتمها بالقصور عن بلوغ ما ينبغي للشعر الجديد أن يبلغه ، ومن أهم الخصائص التي كانت تنقص شعر هؤلاء في نظر الجيل الجديد ، وحالة القصيدة من حيث الشكل ، وذاتية التعبير من حيث المضمون ، بعد أن كانت القصيدة العربية تجعل لكل بيت منها كياناً مستقلاً ، ولا تهم بأن تنسكب أبيات القصيدة الواحدة في تجربة شعورية واحدة ، وكذلك بعد أن كان الشاعر العربي يعبر عن الجماعه قبل أن يعبر

عن ذات نفسه القريضة ، أو يدفعه طغيان الحكم واستبداد المال أن يفتق جهده
الشعري في مدح وهجاء وفي تهنته ورتاء ، بحسب ما تقتضيه المناسبات .

وكان رواد الحركة الجديدة التي لم ترد أن يقف التجديد عند حد إحياء
القديم ، بل أرادت أن تضيف قلماً جديداً من شأنها أن تؤول بالاجتماع إلى
الحرور من قيوده جميعاً ، لا فرق في مسئلة القيود بين ما يجرى مع إحياء
التراث ، وما يجرى من ضعف الحياة في حضورها المتأخرة ، أقول إن رواد
حركة التجديد هذه ، كانوا ثلاثة هم : عبد الرحمن شكري ، والعقاد ،
والمازني ، الذين أخذوا ينظمون الشعر خلال العشرة الأعوام الثانية من
القرن ، على النهج الذي كانوا يروجون له ، تكن أنصار الإحياء - برغم
هنا - لبوا يسلمون أمامهم الفضاء ، فكان لا بد من زلزلة حيقة تهد البناء
القائم ، فكان أن صدر الكتاب الذي ذكرناه : « الديوان في الأدب والنقد »
يوجه به صاحبه (العقاد والمازني) حملة منمرة نحو أمير الشعراء عندئذ
« أحمد شوقي » لعلهما بذلك أن يزيلا من الوجود الأدبي صلحة ، ليلتحا
للناس صفحة جديدة .

وكأنما سمة الحركات الفكرية أن تسير في خطوات مثلثة ، فن طرف
إلى تقيضه إلى مرحلة تجمع بين التقيضين ، فرأينا رواد المدرسة الجديدة
في الشعر يقفون موقفاً عنيداً من شعراء البحث ، لكن التقدر الرابع من هنا
القرن لم يكده يبدأ ، حتى ظهرت جماعة أطلقت على نفسها « جماعة أبولو » ،
وكان صاحب فكرتها والداعي لها أحمد زكي أبو شادي ، وقد تألفت هذه
الجماعة الأدبية في بحريف عام ١٩٣٢ ، لتجمع بين أعضائها كل من أراد
من الشعراء ، فلا تفرقة هنا بين ملهيب وملهيب من ملهيب الشعر ، فرأينا
من أعضائها من يجرى مع التقليد في شعره - مثل رجال حركة البحث أنفسهم :
شوقي ، ومطران - كما رأينا من أعضائها كللك من انتحروا بالشعر منحى
جديداً متأثرين بما قرأوه لشعراء الغرب - والرومانسيين منهم بصفة خاصة -

وعلى رأس هؤلاء إبراهيم ناجي (وهو طيب) وعلى محمود طه (وهو مهتيس) ، ولم تكن هذه آخر الحركات في تطور الشعر ، لكننا سرعينا للرحلة الجديدة التالية إلى موضع آخر من هذا المقال .

٣

ومن معلم الطريق فيما بين الحربين ، حركة عقلانية ، نزع أصحابها نحو الاحتكام إلى منطق العقل قبل أي شيء آخر ، وقد تمثلت هذه الحركة في كثير من البحوث والكتب والمواقف ، منها كتاب « الإسلام وأصول الحكم » لمؤلفه علي عبد الرازق (١٩٢٤) فقد كادت مصر حينئذ أن تتورط بدافع من أطماع حاكمها (الملك أحمد فؤاد) في أن يجتمع في شخص ذلك الحاكم لقب « الخليفة » - خليفة المسلمين - إلى جانب لقب « الملك » ، وذلك بعد أن ألغت تركيا الخلافة من عندها - وكان سلاطين تركيا هم أيضا خلفاء المسلمين - على أثر ثورتها السياسية الاجتماعية بزعمه مصطفى كمال ، وإنما أراد ملك مصر أن يرث الخلافة بعد زوالها عن الأتراك ، لتجتمع في يديه رئاسة الدين ورئاسة الدولة معا ، وفي هذا الجمع خطورة كبرى على حركة التقدم التي كانت مصر قد أخذت بأسبابه ، لأن تسر الحاكم وراء قناع من الدين ، من شأنه أن يطلق يده في فرض ما شاء من قيود ، بحجة أنها قيود تفرضها مبادئ الإسلام ، فكان لا بد أن يظهر منا مفكر باحث ، ليقرئ للناس عن دراسة وتحقيق ، إن الإسلام لا يحتم أن يكون للدولة خليفة ، وما أختارنا عن الوقوع في مشكلات كالتى وقعت فيها أوروبا حين جمعت الدين والدولة في يد واحدة .

وفي سنة ١٩٢٥ أنشئت جامعة القاهرة ، وأدجبت فيها الجامعة الأهلية التي كانت قد نشأت سنة ١٩٠٨ ، كما أدجبت فيها كذلك مجموعة المعاهد العليا التي كانت تتفاوت أعمارها بين قرن كامل لبعضها - مثل كلية

الطلب - وبعض القرن لبعضها الآخر ، فجاء إنشاء جامعة القاهرة علامة من أبرز الملامات الدالة على نهوض الشعب بثورة عقلية تنم الثورة السياسية ، ولم يكذب بعض عام على إنشائها ، حتى أخرجت المطبعة للدكتور طه حسين كتابه في « الأدب الجاهل » ، الذي ظهر وكأنه إعلان بقيام منهج علمي جديد ، يرسم خطوات المنهج الديكارتي في البحث ، يفرض انعطافاً قوياً توارثناه من معرفة ، حتى يثبت صوابه بالبرهان العلمي ، صواباً لا يرتكز على محيز سابق تفكرة معينة ، فإذا كان للمعلوم الشائع المتوارث هو أن الشاعر القلاني قد عاش في العصر القلاني وتظم القصائد القلانية ، فلنفرض يادئ ذي بدء أن لم يكن لهذا الشاعر وجود ، ومن ثم لا يكون هو ناظم القصائد المنحولة له ، ثم نمضي في البحث على هذا الأساس الحر ، لننتهي إلى ما يؤدي إليه لسر المنهجي من نتائج . . . ولأنها تقفزة طويلة نحو البحث الفكري ، أن تدعو الناس إلى ضرورة الشك في صحة التصور الموروثة ، قبل أن تعيد إليها الصواب عن طريق البحث العقلي المجرد .

ولأنه لما يدل على سريان الروح العقلية إبان الفترة التي نتحدث عنها أن نظرية التطور الداروينية وما يتشعب عنها من فروع بعد أن كان الجهر بها في نهايات القرن التاسع عشر ، يستلحي من رجال الفكر بقليلة ليعدوا على ما كان يظن أنه خطر على العقيدة الدينية - كما حدث عندما نشر جمال الدين الأفغاني كتابه في « الرد على الدهريين » - أصبحت الآن مادة شائعة بين طبقات المثقفين . ففي سنة ١٩٢٤ أصدر إسماعيل مظهر كتابه « ملئ السيل » (وكان مظهر قد ترجم إلى العربية قبل ذلك كتاب أصل الأنواع لداروين) ، ليكون هذا الكتاب الجليل تطبيقاً للنظرية على موضوعات عامة بما كان يعني به الكتاب المصلحون عندئذ ، وهو يقول في مقدمته لهذا الكتاب « إن لمذهب النشوء والارتقاء من الآثار في فروع العلوم الحديثة ، ما يحليني أعتقد تمام الاعتقاد بأن هذا المذهب جدير بأن يقف الإنسان أكبر

شطر من حياته وجهوده في سبيل دونه ونقله إلى العربية ، وأبناء القضاة ،
على أبواب انقلاب علمي أدبي ، أنشأت معاوله تهيم في بناء أساليبنا القديمة ،
لتحل محلها أساليب حديثة للتفكير ، ويبحثنا من هذا النص هذه الحملة الأخيرة
لأنها تؤيد ما نضيف به فترة ما بين الحربين في مصر ، من التاحية الفكرية ،
وهو أنها فترة انقلاب علمي وأدبي ، تهيم أسلوبيا قديما لتحل محلها أسلوبا
جديدا ، هو الأسلوب العلمي العقلاني القائم على الترس والتحصيل .

وهنا نذكر كتابا آخر أصدر سنة ١٩٢٥ كتاباً آخر من « نظرية
التطور » ... مما يدل على أن الفكرة كانت عندك تشغل الأذهان ... لكن هذه
الكتاب من هذا الكاتب لم يكن عرضاً طارفاً في حياته الفكرية بل كان جزءاً
لا يجزأ من طريق واحد عاشه الكاتب ليبلغ به هدفاً واحداً جمعه تعبه
حيث ، وأما هذا الكاتب فهو سلامة موسى ، وأما طريق حياته الفكرية فهو
الإيمان بالعلم الحديث وما يقتضيه من ضرورة تطوير الأدب والحياة بأسرها ،
وأما الهدف المقصود بهذا كله فهو أن يقيم بناء جديداً على أنقاض بناء
قديم ، فلم يأل سلامة موسى جهداً في كل ما كتب ، ليقاوم الأسلوب
القديم في التفكير وفي الكتابة ، فإذا كان التقليديون يعنون بصقل العبارة
اللفظية عنابة تستنفد كل طاقتهم بحيث لا يبقى شيء منها لأى معنى يقولونه
إلى القارئ ، فقد أراد هو بما أسماه « الأسلوب التلغرافى » في الكتابة أن
يحيى العبارة بخاصة للمعنى المراد نقله ، بحيث لا تحشر فيها لفظة واحدة
لا تخلم للمعنى المقصود .

لقد تميزت فترة ما بين الحربين بكثير من التلقى التكرارى ، الناتج من
إحساس المثقفين بضرورة الجمع بين طرفين كانوا ما يزالان يبدوان وكأنهما
تقيضان لا يجتمعان ، وهما : الثقافة التقليدية الموروثة من جهة ، والثقافة
الأوروبية المنقولة من جهة أخرى ، وكان السؤال قد بدأ يطرح نفسه على
رجال الفكر ، وهو : هل من سبيل إلى الجمع بين الثقافتين في وحدة عضوية

واحدة ، لا تتخلل من الطابع المحل للميز ، ولا تقصر في مسابقة العالم المعاصر ؟ هنا كنت تجد ثلاث إجابات تصدر عن ثلاث فئات من المفكرين وتستيعب ثلاث أساليب في الكتابة : فإجابة يتمسك بها أصحابها بالقديم الموروث فكرا وأسلوبا ، ومن هؤلاء مصطفى صادق الرافعي ، وإجابة يريد بها أصحابها للقضاء الكامل على القديم الموروث والأخذ من الثقافة الأوروبية — علما وأدبا وأسلوب كتابة وطريقة حياة — أنحلا مطلقا غير مشروط بشرط ولا مقيد بقيود ، ومن هؤلاء : سلامة موسى ، وإجابة ثالثة يحاول بها أصحابها أن يحموا موقفاً وسطاً يجمع بين الطرفين ، فهم إذا كتبوا جاءت صياغتهم ملتزمة قواعد الأسلوب العربي المتين ، وهم إذا فكروا حاولوا المزج بين موضوعات القديم وموضوعات الحداثة ، وكان من حسن الطالع أن وقعت في هذه الطائفة جبهة الأعلام من رجال الفكر والأدب : العقاد ، طه حسين ، هيكمل ، المازني ... وغيرهم ، فلهؤلاء خيماً مجموعات من مقالات كتبها خلال الفترة التي نتحدث عنها ، ثم جمعوها في كتب يكتفي أن تطالع أي كتاب منها ، لتجد ثقافة الغرب قد جاورت ثقافة العرب الأتقياء في تألف والسجام ، إذ قد تجد نصلاً من هومر أو شكسبير أو شلر ، يقفه فصل عن امرئ القيس أو ابن الرومي أو المتنبي ، وهكذا .

للعقاد في هذه الفترة « مطالعات في الأدب والحياة » (١٩٢٤) ، « وساعات بين الكتب » (١٩٢٩) ، « المازني » « حصاد البهيم » (١٩٢٤) ، « قبض الريح » (١٩٢٧) ، « مستنق الدنيا » (١٩٢٩) ، وإن القارئ ليسرك من مجرد المقارنة بين عنوانات الكتب عند الأول وعنوانات الكتب عند الثاني ، أن هذين الترميلين الصديقين ، وإن يكونا قد اتفقا على الهدف (وهو الجمع بين الثقافتين) فقد اختلفا في طريقة التناول : الأول جاد إلى درجة التزم فكراً وأسلوباً ، والثاني جاد في فكرته ساخر تملؤه روح الفكاهة في طريقة عرضه ، وهيكل من أمثال هذه المجموعات الجماعية بين

الثقافتين « في أوقات الفراغ » (١٩٢٥) سبقه كتاب من جزئين من جان جاك روسو (١٩٢١ - ١٩٢٣) أسهم به في إثراء الفكر السياسي الذي صاحب الثورة السياسية ، ليكون الفعل مقرونا بالنظر ، وهو في طريقة كتابته وسط بين العقاد والمازني ، فهو لا يبلغ من الأسلوب العباس مبلغ العقاد ، ولا من الأسلوب الضاحك مبلغ المازني ، ويكفي بروح صحة منسطة الأساليب تسري بين أسطره .

وأما طه حسين فقد كانت طريقته في الجمع بين الثقافتين ، أن يعالج موضوعها عربياً قديماً بأسلوب غربي جديد ، وأن يكون مع الدعوة إلى العقل العلمي مرة ، ومع الدعوة إلى وجدان القلب مرة ، فانظر إليه كيف فجر قلبه الفكرية العقلانية سنة ١٩٢٦ بكتابه عن الأدب الجاهلي ، ليعود سنة ١٩٢٣ فيسرد رائعته الأدبية « على هامش السيرة » فيقول في مقلته : « أنا أعلم أن قوماً سيضيعون بهذا الكتاب ، لأنهم محدثون يكبرون العقل ، ولا يفتنون إلا به ، ولا يطمثون إلا إليه ، وهم لذلك يضيعون بكثير من الأخبار والأحداث التي لا يسيغها العقل ولا يرضاهما . . . وأحب أن يعلم هؤلاء أن العقل ليس كل شيء ، وأن للناس ملكات أخرى ليست أقل حاجة إلى اللناء والرضى من العقل » .

لا عجب أن رأينا العقاد من زملائه يصنعون له بالتحليل والمقارنة فهذا ميكل يكتب غور صبور « على هامش السيرة » فيقول : « إنه (أي طه حسين) إلى حين وضع كتابه هذا ، كان من أولئك اللذين يكبرون العقل ولا يفتنون إلا به ، فهذا الكتاب تطور عظيم في نفسية طه وفي نظراته للحياة ، تطور واضح صارخ يكفي لتبينه أن نقرأ معاً مقلتين : مقلنة « على هامش السيرة » ومقلنة « في الأدب الجاهلي » . . . إن بين في الأدب الجاهلي « و « على هامش السيرة » موضعاً للمقارنة ، فكلاهما

يتحدث عن العصر الجاهلي الذي سبق مولد النبي عليه السلام ، والذي حاصر هذا المولد ، والكتاب الأول يهدم ما جاءت به الأساطير عن الجاهلية ، بل يهدم الكثير مما ينسب للجاهلية من شعر ونثر ، ويراه من وضع المتأخرين لأغراض دينية أو مخالفة للدين ، والكتاب الأخير يحلو هذه الأساطير وينمقها ، ويرى في ذلك غذاء لما سوى العقل من ملكات الناس ،

تلك كانت طريقة طه حسين في الجمع بين الثقافتين ، فهو لم يتطوّر في نفسه ولا في نظراته للحياة ، كما يعمل هيكل لهذا الجمع ، بل إن الثقافتين كليهما قد اجتمعتا فيه على نحو يفسد لنا في رجل واحد ، ما كنا وما لا نزال نأمل أن نبغّه من وحدة ثقافية تجمع لنا الطرفين ، ولعل الدكتور محمد عوض محمد كان أصدق تصويراً في تطبيقه على كتاب على هامش السيرة ، حين قال عن طه حسين - بطريقته الفكهة - « إن ثقافته الحقيقية هي ثقافة أزهري متينة قوية الأسس . . . وأن ليست ثقافة للفريين . . . إلا رواء وطلاء ، إن يهر العين منظره ، فإنه لا يذهب إلى خور بعيد ، وقدما قال نابليون في الروس : إنك إذا حككت الروس بدا لك التري ، وفي معنا أن نقول إذا حككت طه حسين برفق ، بدا لك الأزهري القبح العقيم بكل ما تحمله هذه الكلمة من فضل وعلم . »

ولو كان طه حسين حين كتب « على هامش السيرة » قد تطوّر في نفسه وفي نظراته للحياة - كما قال هيكل عنه - لما رأينا بعد « على هامش السيرة » يعود مرة أخرى فيصدر كتابه الهام « مستقبل الثقافة في مصر » (١٩٣٩) ليقول به للناس إنه لابد لنا من الانخراط في الأصول الثقافية اليونانية ، استمراراً لما كان آباؤنا الأقدمون قد فعلوا في نهضتهم الفكرية ، حين طفقوا يخلقون ثقافة اليونان العلمية والفلسفية بغير حرج ولا تردد ، ولا ترك للحديث عن طه حسين في هذا الموضع من المقال ، دون أن نذكر ترجمة حياته الرائعة التي كتبها سنة ١٩٢٩ بعنوان « الأيام » ، فجاءت هذه الترجمة

الثانية من أجل الثمار الأدبية في تلك الفترة ، التي اجتمعت فيها روافد الثقافة كلها من شرق ومن غرب .

مكثنا قضينا أعوام الحدين الثالث والرابع من هذا القرن ، نمد ذراعا إلى تراثنا غني ، وذراعا إلى الثقافة الأوروبية فتقاه ، وإنه بلحدير بالذكر في هذه المناسبة ، أن نشير إلى عدد من المجلات التي ظهرت صنادل وشاعت شيوعاً واسعاً ، وكانت من أفضل الأدوات الثقافية التي هأت النفوس والعقول لتقبل نهار جديد في تاريخنا الثقافي ، مستظهر بوادره بعد الحرب العالمية الثانية ، ويبلغ النضج بعد ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢ — وأما هذه المجلات التي نشير إليها ، فهي : السياسة الأسبوعية ، التي كان يرأس تحريرها محمد حسين هيكل ، و : البلاغ الأسبوعي ، الذي كان يكتب فيه العقاد ، و : المجلة الجديدة ، التي أصدرها وكان يرأس تحريرها سلامة موسى ، و : الرسالة ، التي أصدرها وكان يرأس تحريرها أحمد حسن الزيات و : الثقافة ، التي كان يشرف عليها أحمد أمين ، وأصدرتها لجنة التأليف والترجمة والنشر ، وهي لجنة تتألف من جماعة من رواد الثقافة الجديدة ، انشئت سنة ١٩١٤ لتدلل باسمها وبتنوع جهودها على اتجاهات الحركة الثقافية في هذا القرن العشرين كله ، إذ هي حركة تقوم على : الترجمة ، عن الفكر والأدب الأوروبيين ، و : النشر ، للخطائر التراث القديم ، لتخرجها إلى النور من خزائن الكتب ، و : التأليف ، الجديد الذي يحمل طابعنا الحديث بما فيه من أصالة تستمد غلواءها من المادة المترجمة والمادة المنشورة على السواء .

٤ -

لأحسب الحركة الثقافية التي عاشها عصرنا بين الحربين ، تحاول فيها الجمع بين لغاتين ، لأحسب تلك الحركة تتضح معالمها بأنصح بما تتضح به في أمثلة نسوقها لبعض الموضوعات التي كانت تشتهر فيها

الأقلام خلال تلك الفترة ، خصوصاً إذا تذكرنا حقيقة هامة جداً في هذا الصدد ، هي أن الكاتب الواحد قد يأخذ بهذا الرأي مرة ويملك للرأي مرة أخرى ، مما يدل على أن دوران الآراء والمناهج لم يأذن لأحد عندئذ بالاستقرار على فكرة واحدة أمداً طويلاً ، ما دامت هذه الفكرة ماسة بأركان البناء الفكري الجديد الذي كان المصريون عندئذ في سبيل إقامته ، وما يدل كذلك على إخلاص المفكرين حينئذ لبلوغ غايتهم في بعث الأمة بعثاً فكرياً شاملاً ، إخلاصهم لذلك إخلاصاً لم يسمحوا لأنفسهم معه أن يتعصبوا لفكرة أو لأخرى ، إذا أثبت تطور الأحداث خطأها وتوفيها لجرى التاريخ .

وأول موضوع نسوقه مثلاً للصراعات الفكرية في عشرينات هذا القرن وثلاثيناته ، هذا الموضوع الأساسي بالنسبة إلى إقامة البناء الثقافي الجديد : ما هي الأصول الأولى التي نرد للمصريين إليها ؟ أم هي أصول فرعونية أم هي أصول عربية لا تجاوزها إلى ما وراءها في التاريخ ؟ وقد ناصر الفرعونية سلامة موسى ومحمد حسين هيكل وغيرهما إلا أن هيكلاً حاد فتيين وجه الخطأ فيها بدأ بالدفاع عنه . فقد بدأ هيكل - بمناسبة صدور كتاب من (قصص البردى) لعالم أثيرى عصرى (١٩٢٦) - بدأ هيكل في ربط الصلة بين مصر القديمة ومصر الحديثة مؤكداً أن بين الحالتين اتصالاً نفسياً وثيقاً ينسأ كثيرون ويحسبون أن ما طرأ على مصر عند عصور الفراعنة من تطورات في نظم الحكم وفي العقائد الدينية وفي اللغة وفي غير ذلك من مقومات الحياة ، قد فصل بين هذه الأمة الحاضرة وبين الأمة المصرية القديمة ، فصلاً حاسماً ، جعلنا إلى الغرب أو إلى الرومان أقرب منا إلى أولئك الذين همروا وادي النيل في ألوف السنين التي سبقت المسيحية .

فرد على هذه النزعة الفرعونية كتاب يؤمنون بأن جنودنا حربية ،
وبأنه من الصعب أن تردّها إلى أبعد من ذلك في التاريخ ، لتضل في متاحف
القرون ، ومن هؤلاء أحمد حسن الزيات حين قال : « لشهر بالرأى الفرعوني
اثنان أو ثلاثة من رجال الجدل وساسة الكلام ، فيسطوه في المقالات ...
حتى خال بنو الأعمام في العراق والشام أن الأمر جد ، وأن الفكرة حبيدة
وأن ثلاثة من الكتاب أمة ، وأن مصر ... رأس البلاد العربية ... قد
جعلت المآذن مسلات ، والمساجد معابد ، والكنائس هياكل ، والعلماء
كهنة ، وبعد أن يمضى الزيات بأسلوبه الله في البليغ في التهم من الفكرة
الفرعونية وأصحابها بلخص الموقف بعبارة ، فيقول : « وبعد فإن ثقافتنا
الحديثة إنما تقوم في روحها على الإسلام والمسيحية ، وفي آدابها على
الآداب العربية والفريية ، وفي علمها على القرائع الأوروبية الخاصة ،
لما ثقافة الردى فليس يربطها بمصر العربية رباط ، لا بالمسلمين ولا بالأقباط » .

وتسوق مثلاً ثانياً للموضوعات التي اختلف فيها رجال الفكر في الفترة
التي نحللها ، وكيف جاء اختلافهم في موضوع الخصائص الأصلية التي يتميز
بها المصريون ، وهل هي أقرب إلى خصائص اليونان ، أو إلى خصائص
العرب ، ومرة أخرى نذهب إلى نقطة هامة ، وهي أن المتعارضين لم يثبتوا
على آرائهم فيما كانوا يعرضون بالرأى فيه ، ومبادلة الرأى هذه المرة كانت
بين توفيق الحكيم وطه حسين ، فيطرح الحكيم المشكلة بقوله : « إنما الأمر
الذي يحتاج إلى كلام هو معرفة مميزات الفكر المصري ، معرفة أنفسنا ،
حتى نتبين بليلنا مهمته : هذه هي المسألة (وليلاحظ قارئ اليوم أن هذه
نفسها ما زالت هي المسألة المطروحة أمام المفكرين ، وقد دنونا من ختام
للعقد السابع من القرن العشرين) ... ويمضى الحكيم في حديثه ليؤكد

أن الروح المصرية والروح العربية مختلفتان ، ولقد اختلطت إحداها
 بالأخرى حتى نحو يصعب معه فصلهما ، نميز الواحدة من الأخرى ،
 لكن هذا الفصل أمر لا بد منه ، إذا أردنا أن نقين أنفسنا ، ونعرض
 الحكم بحبله هو على قرائه ، فيبين ... أولا ... أن دراسة الفن المصري
 والفن الإغريق كفيلا بأن تبرز الفرق بين العقليتين : « ما بال تماثيل الآلهين
 عند المصريين مستورة الأجساد ، وعند الإغريق عارية الأجساد ؟ هذه
 الملاحظة الصغيرة تطرح فيها الفرق كله ، نعم ، كل شيء مشترك عند
 المصريين ، عارجل عند الإغريق ، كل شيء في مصر غنى كالروح ،
 وكل شيء عند الإغريق عاركاللادة . كل شيء عند المصريين مشترك كالنفس ،
 وكل شيء عند الإغريق جلي كالنطق ، في مصر الروح والنفس ، وفي
 اليونان اللادة والعقل ، وبعد هذه المقارنة يجري الحكم مقارنة أخرى
 لنتم له المقدمات ، مقارنة بين اليونان والعرب ، فيقول إن خط الإغريق
 تماثل لخط العرب : « كل تفكير العرب وكل فن العرب في لذة الحس
 والمادة ، عند الإغريق الحركة ، أي الحياة ، وعند العرب السرعة ،
 والخلصة هي أنه « من المستحيل أن نرى في الحضارة العربية كلها أي
 ميل لشئون الروح والفكر بالمعنى الذي تفهمه مصر والهند من كلمتي الروح
 والفكر ، ولا ريب عندى أن مصر والعرب طرقا تقيض : مصر هي
 الروح ، هي السكون ، هي الاستقرار ، هي البناء ، والعرب هي المادة ،
 هي السرعة ، هي الطعن ، هي الزخرف ، مقابلة عجيبة : مصر والعرب
 وجهها اللهم ، وحتصرا الوجود ، أي أدب عظيم يخرج من هذا التلقيح ؟
 إنى أتمنى للأدب المصري الحديث هذا المصير : زواج الروح بالمادة والسكون
 بالحركة ، والاستقرار بالقلق ، والبناء بالزخرف ، :

ويرد طه حسين على الحكم ، رافضا أن تنسب الروح المصرية إلى

أصول تبعدها عن العرب وعن اليونان ، ذلك أن الفوضى بالروح المصرية الحديثة إلى الأصول الفرعونية مضطرب إلى الغرب في مجاغل التخمين ، على أن النسبة إلى العرب أمر قائم مشهود : ونحن - إذن - أمام أمرين ، أحدهما عرضة للشك الشديد ، لا تكاد تعرف منه شيئاً ، والآخر لا ميل إلى الشك فيه ، أحدهما حياة مصر القديمة وحضارتها العقلية - إن صح هذا التعبير - والآخر حياة العرب وحضارتهم ، فإلى أى الأمرين تفرع لقمع عليه بناء أدبنا الجديد ؟ أ إلى الشك أم إلى اليقين ؟ ، ويعضد الدكتور طه حسين في رده حل الحكم ليخلص إلى جوهر الموضوع ، وهو : ثم تتكون روح مصر منذ استعربت ؟ ويجيب بأنها تتكون من عناصر ثلاثة ، أولها للعنصر المصري الخالص الذي ورثناه من المصريين القدماء ، وثانيها هو العنصر العربي الذي يأتيها من اللغة ومن الدين ومن الحضارة ، وثالثها هو العنصر الأجنبي الذي أثر في الحياة المصرية دائماً ، والذي سيؤثر فيها دائماً ، وهو هذا الذي يأتيها من اتصالها بالأمم المتحضرة في الشرق والغرب ، وجاءها من اليونان والرومان واليهود والقيصريين في العصر القديم ، وجاءها من العرب والترك والفرنجة في القرون الوسطى ، ويجئها من أوروبا وأمريكا في العصر الحديث (راجع مجلة الرسالة ، أعداد شهر يونيو ١٩٣٣) .

ونسوق مثلاً ثالثاً مما كان يدور فيه القول بين الأدباء والفكرين في فترة ما بين الحربين ، موضوع القديم والجديد في تصور الناس للأدب . فهناك من ينصرفون باهتمامهم إلى حقل اللغة ونحوها دون أن تكون هناك فكرة التي يخلونها بتلك اللغة ، وهؤلاء هم أنصار القديم ، وهناك من يهتمون بالفكرة أول ما يهتمون ، وهؤلاء هم أنصار الجديد - بتعبير أبناء الفترة التي نعرضها هنا - ، ونستطيع أن نتخذ سلامة موسى مثلاً متطرفاً لفريق الجدد ، ومصطفى صادق الرافعي مثلاً متطرفاً للفريق المتشيعين للقديم .

كتب سلامة موسى - مهاجرا يقول : « أدباء المصنعة يكتبون وكل مهمهم
محصور في تأليف استمارة خلاصة أو جاز بجيل ، أو كناية بارعة ، أو غير
ذلك من الفقايق ، فإذا أراد أحدهم أن يؤلف كتابا أو يضع مقالة ، لم يكن
أقل هناية بالموضوع الذي يكتب فيه ، وإنما يعتمد على الفقايق ، فيؤلف
منها عبارة خلاصة ، فيتوكل بها لإنشائه ، أو يرصها رصا ، وكثير ما يصجر
أمثاله عن تأليف عبارة من إنشائهم الخاص . . . » وكتب كذلك في موضع
آخر يقول : « في مصر وسوريا طبقة من الأدباء لما حيون من طلف
رعوسها ، فإذا نظرت لم تر سوى الماضي ثم هي مع ذلك لا ترى كل الماضي ،
وهي لو استطاعت أن تفعل ذلك ، لكان لها من ذلك بصيرة بالحاضر
والمستقبل ، أجل ، لو كانت هذه الطبقة تنظر إلى الماضي خلال تلسكوب
العلوم الحديثة لاستطاعت أن تقرأ لغة العليمة ، وتترك أن روح العلم هي
روح نشوء وتطور . »

ويرد الراقى على هذا الهجوم ، فيؤكد أن علمه الحفيفية ترجع إلى
التمكن من لغة العرب وأدبهم ، فن لم يجد في حياته الفرصة لهذه الدراسة ،
وشاعت له ظروفه أن يدرس لغة أجنبية ، راح بهم اتهامات مصدرها
هجزه عن التعبير بلغة العرب ، وهنا يتدخل الدكتور طه حسين ، فيناصر
سلامة موسى بعض المناصرة ، ويصحح الراقى فيها ذهب إليه ، فيقول :
« نعتقد أن الأستاذ الراقى يسرع في هذا الحكم ، ولعل مصدر إصرافه . . .
أنه أخطأ فهم ما يكتب أنصار المذاهب الغربية ، وهو إنما أخطأ الفهم لأنه
أخطأ اللوق وإنما أخطأ اللوق لأنه أخطأ الفهم ، إن بعض أنصار المذهب
الجديد . . . قد أخطوا من اللغة العربية وآدابها بحط لا بأس به ، وإن قوتهم
في اللغة الأجنبية وآدابها لم تعملهم على أن يضيئوا سخطهم في اللغة العربية
وآدابها ، إذن فانتصار هؤلاء للمذهب الجديد ليس شجعا ، وليس اعتيالا
لأنفسهم وليس تعصبا للأدب الأجنبي الذي تفوقوا فيه . »

وهذا مثل رابع تقدمه لما كان يشغل الأدباء والمفكرين في مصر إبان الفترة التي نتحدث الآن عنها - فترة ما بين الحربين - فلم يكن يمكن أن يختلف المختفون على أي الثقافتين يجب علينا الالتفات إليها في نهجتنا الأدبية : العربية القديمة أم الأوروبية الحديثة ؟ بل حدث خلاف فرعي بين أنصار الثقافة الأوروبية الحديثة أنفسهم . كان السؤال هذه المرة هو : أي الثقافتين الأوروبيتين يجب الأخذ بها قبل أختها ؟ أي ثقافة اللاتين أم ثقافة السكسون ؟ وبدأ الحوار في هذا الموضوع بمقالة نشرها العقاد تعليقا على كتاب أصدره أنطون الجميل عن « شوق شاعر الأمراء » : فجاءت في هذا التعليق موازنة بين طريقة اللاتين في النقد الأدبي وطريقة السكسونيين ، بخلاصتها أنه الأولين يتقنون الأدب ، وكأنهم يتحدثون حديثا ظريفا في صالون ، وأنه الآخرين يتقنون الأدب تقنا موضوعيا يضرب في لباب الموضوع بغير اصطلاح الفلترف الاجتماعي الواجب اصطلاحه في ندوات الأصدقاء ، وكأنه العقاد فيما كتب على اعتقاد بأن ثمة فروقا بين الثقافتين ينبثق من الفرق بين المزاجين ، وأن هذا الفرق واضح في تفكيرنا وأدبنا أنفسنا ، فن درس منهم الثقافة اللاتينية وجدته أقرب إلى أن يكون مؤرخا للأدب أو شارحا له ، ومن درس منهم الثقافة السكسونية وجدته أقرب إلى أن يكون هو نفسه كاتباً أدبياً أو شاعراً .

وهنا تصدى الدكتور طه حسين للرد والتصحيح ، زاعماً أن « ليس هناك نقد لاتيني ونقد سكسوني ، وإنما هناك نقد فحسب » ، فقد يعتمد على هذا اللوق القبيح العالي الذي أحدثته الثقافة اليونانية واللاتينية ، وورثته عنها الأمم الحديثة على اختلاف أجناسها وبيئاتها ، فكل النقاد من الفرنسيين والإيطاليين والألمانيين والإنجليز قد قرءوا آيات البيان اليوناني واللاتيني وذاقوا آيات الفن اليوناني والروماني لأنفسهم ، أو كرت لهم هذه القراءة فوفا مما مشتركاً بينهم جميعاً يختلف في ظاهره ولكنه لا يختلف في جوهره .

لأن هذا الجوهر واحد مستمد من هوميروس وبتلار وسوفوكل وأرسطوفان وأفلاطون .

٥

هكذا كنا في فترة ما بين الحربين ، نحاول العثور على الجذور العميقة التي يمكن أن نثبت منها شجرة الحياة المصرية الجديدة ، نحاول ذلك في الشعر ، وفي النقد الأدبي وفي الفكر النظري ، لكن هذه المحاولة تجاوزت ذلك كله ، تجاوزته إلى مجال الخلق الأدبي الجديد في القصة والمسرحية ، فلئن كان الشعر عبثاً مألوفة في الأدب العربي منذ أقدم العصور فلم تكن القصة بمعناها الفني الحديث . ولا المسرحية مألوفتين معروفين ، فإذا لو أجرينا عليهما محاولات ، لنتخذ منهما وسيلتين جديدتين في البحث عن أنفسنا ؟ لقد بحثنا عن هذه النفس في القصيدة وفي المقالة ، وبقى أن نلجأ إلى طريقتين أخريين في التحليل والتجسيد ، التحليل الذي يتعقب سلوك الناس إلى أصوله الأولى ، والتجسيد الذي يبلور روح المجموع في أشخاص يصورهم كاتب القصة أو كاتب المسرحية .

وكانت أولى محاولتنا ابتداء في القصة — كما ذكرنا — هي « زينب » وهي القصة التي كتبها محمد حسين هيكل في منتصف العقد الثاني من القرن ، كتبها ليجسد فيها دعوة قاسم أمين إلى حرية المرأة ، ويعرض في حوادثها صيوب المجتمع التقليدي الذي يحول دون امرأة ورجل متحابين لا شيء إلا لأنهما من طبقتين متفاوتتين من حيث الفنى والفقر .

وتنحصر إلى العقد الثالث من القرن ، فترى « المقالة » قد ملأت الفراغ الأدبي كله سواء في ذلك المقالة السياسية التي اشتعلت حرارة من نار الثورة ، والمقالة الأدبية والفكرية التي انتقل إليها الخلاف السياسي الملهى بين الكتاب

لهصبح خلافاً فكرياً فلسفياً - حتى إذا ما بلغنا أواخر العقد الثالث هذا ،
صادقتنا ألوان أدبية جديدة : صادقتنا « الأيام » للدكتور طه حسين ،
و « عودة الروح » لتوفيق الحكيم ، وبعض المسرحيات الشعرية لأحمد
شوقى ، وهى كلها - بمعنى من المعانى - محاولات فى سبيل العثور على
حقيقة أنفسنا : أهى تنحصر بنا إلى جلور فرعونية كما يذهب توفيق الحكيم
فى عودة الروح ؟ أم هى جمع بين الثقافة العربية الأصيلة والروح الغربية ،
كما يتمثل هذا الجمع فى ترجمة طه حسين لحياته ، وفى مسرحيات شوقى
الشرقية المضمون الغربية الشكل ؟

لقد جاءت قصة « عودة الروح » فى موضعها الزمنى من تاريخنا الفكرى
الحديث ، شاهداً قوياً على رغبة المصرى - إذ يرى نفسه فى دوامة التيارات
الثقافية الراقدة إليه من كل صوب - فى أن يثبت ذاته إثباتاً يجعلها « مصرية »
خالصة تتميز بطابع خاص ، وهى ذات تصارع الزمن لتخلد وتستعصى
على الفناء ، ثم هى فى هذا الصراع لا تجمد ولا تتجدد إلا لئلى تتور حين
يظهر لها من أصلابها زعيم قائد ، ولئن جرت الأسطورة المصرية القديمة
برواية عن لينزيس وكيف طفقت تجمع أوصال أخيها أوزيريس الممزقة
المبهرة حتى أعادته كائناً سويًا تلب فيه الروح من جديد ، فهكذا تجرى
الحياة فى مصر أبداً على مر التاريخ الطويل : يترق أشلاءها من يترق ،
لكن ذلك لا يطول طويلاً حتى يتولاها زعيم من أبنائها فيجمع شملها ويعيدها
أمة سوية ممتلئة بدوافع الحياة .

ونحن مع الزمن إلى العقد الرابع من هذا القرن - الثلاثينات - لنجد
أنفسنا أمام حصاد غنى من ثمار الفريضة الأدبية فى القصة والمسرحية ، لكن
المحاولة الرئيسية لم تزال هى ، وأهنى محاولة البحث عن حقيقة أنفسنا
فيا نحله من شخصيات نصورها يوحى من الواقع الملموس ، كل كاتب
بحسب استمداده وطريقته فى الخلق الفنى ، فإذا كان توفيق الحكيم قد لمس

للصراع العنيف بين المصري وتيار الزمن ، له في قصته « عودة الروح » ،
 فقد عاد إليه بصورة أصرح - وأقوى - في مسرحيته « أهل الكهف »
 (١٩٣٣) التي بناها على القصة الواردة في الكتاب المقدس وفي القرآن
 الكريم ، إلا أن الكاتب هنا قد جعل فعل الزمن أقوى من مواطن الإنسان ،
 فهو لاء هم أهل الكهف بعد أن استغرقوا في نوم طويل ، أهدمهم عن مجرى
 الحوادث مئات السنين ، عادوا إلى الحياة من جديد ، وانطلقوا يبحثون
 عما كان يربطهم بها من روابط : الوالد يبحث عن ولده فيعلم أنه مات منذ
 قرن كامل ، فلا يطيق العيش بعد أن انفصلت روابطه بالناس من حوله ،
 وهذا حبيب يلتصق بحييته ، فيلتقى بحفيده لها ، شبيه بها ، فيحسبها الحبيبة
 القديمة ، ويحدث أن تحبه هذه الحفيدة ، لكن ما إن اكتشفت كلاهما حقيقة
 الواقع ، حتى تصعقهما هذه الحقيقة ، فلا يحصلانها ، وهكذا قل في
 سائرهم ، كل منهم تفجؤه الفجوة بين حقيقته هو ، والحقيقة الخارجية
 غيوت على حياة لا روابط فيها بينه وبين أهلها .

إن كاتبنا المسرحي العظيم ، يؤمن في أعماق نفسه بوجود قوة غيبية
 لا قبل للإنسان بردها ، فإن أوهمه خياله - أو أوهمه للعقل الحدود -
 بأنه قادر على أن يفرض سلطانه ، حدثت الفاجعة وتزلت المسافة ، ولذلك
 لا يفر للإنسان إذا أراد لنفسه عيشاً سعيداً ، من أن يحيا في ظل إيمانه
 وعلى دفء عاطفته ، وأن يحصر المعرفة العلمية في حدودها « مهما ضاقت
 تلك الحدود » ولعل هذا هو الفارق الرئيسي بين ما يسمى بالشرق
 وما يسمى بالغرب - في التمسك الثقافي لمجموعات البشر - وهو أن الغرب
 يدعى بعلمه العقل أكثر مما يستطيع ، وأكثر مما يوفر للحياة الإنسانية
 هوائها ، وأما الشرق ، فلو ترك لطبيعته ، أثر أن يستمع إلى صوته
 وجدانه ، حتى وإن لم يعد له بالعالم الكثير من هذا الكون الكبير ، وإذا
 شئت عبارة موجزة تلخص هذا الفارق بين الثقافتين ، فقل إن في الغرب
 علما وفي الشرق تصوفا ، وإن التصوف أعلى مرتبة من العلم .

هذا وهو في مسرحية أخرى له : مسرحية « شهر زاد » يجعل بطلها شهریار يبلغ من المتعة الجنسية الجسدية أقصى مداها ، لكنه بعد ذلك لم يسترح ولم يطمئن ، يريد معرفة سر الكون ، لكن هذا السر يشغلني حتى فهمه العقل ، ولم يكن له يد — إننا أراد الوصول — من أن يلجأ إلى بصيرته التي تنفذ به خلال العالم المنظور ، وإلا فهذا العالم المنظور ضارب حوله بنطاقه ، لا يجد له منه مهربا ، لو جعل أدواته هي الحواس التي تشتهي ، والعقل الذي يفسر . . . ومن هذه الزاوية نفسها — زاوية الإيمان بقصور العقل والعلم ، يكتب الحكيم قصة « صغور من الشرق » ليرد بها على غرور الغرب بعلمه وآلاته : « فإذا صنع لنا العلم ؟ وماذا أفدنا منه ؟ الآلات التي أتاحت لنا السرعة ؟ وماذا أفدنا من هذه السرعة ؟ البطالة التي تلم بهمالنا ، وإضاعة ما يزيد من وقت فراغنا فيما لا ينفع . . . ولا تترك توفيق الحكيم في ثلاثينات هذا القرن ، دون أن تذكر كتابه « يوميات نائب في الأرياف » الذي يقدم صورة نضرة للحياة في الريف المصري ، ومدى ما كان يفهم أهل الريف عن التشريعات والقوانين ، فهم لا يفهمونها ولا يدركونها ، وهي لا تراعى حقائق معاشهم ومدى إدراكهم .

وظهرت في الثلاثينات قصتان للصديقين الملازم والعقاد ، قصة الملازم عنوانها « إبراهيم الكاتب » (١٩٣٢) وهي بمثابة ترجمة ذاتية للكاتب ، تحلل ظاهرة الحب التي تربط بين الرجل والمرأة ، كما تشير إلى صفة رئيسية في الكاتب ، وهي انحصاره في ذاته ، وأما قصة العقاد لعنوانها « سارة » (١٩٣٨) وهي — كزميلتها — تحليل لظاهرة الحب بين الرجل والمرأة ، لكن التحليل هنا مأخوذ من زاوية جديدة ، هي الزاوية التي يكون فيها الحب متلا كلا ، والحيبة حيوية جسدية كلها . . . ترى هل شغل الكاتبان في قصتهما حاتين بتحليل الحب ، نتيجة لظفر المرأة بحريتها

عندئذ على نطاق ملحوظ ؟ وبهذا تكون هاتان القصتان مكملتين - من حيث الوظيفة الاجتماعية التي تؤديانها - لقصة « زينب » التي أخرجها هيكل سنة ١٩١٤ ؛ فكلها تجسيد للتأثير التي تتركب على دعوة قاسم أمين إلى حرية المرأة : في « زينب » لم تكن المرأة قد ظفرت من حريتها إلا بقبس ضئيل يتيح لها أن تحب ، دون أن تجهز بحبا ، وفي « إبراهيم الكاتب » تتعدد المحويات للحبيب ، وفي « سارة » تلعب المحبة بعقل حبيبها ، كأنما في هذا إشارة إلى أن الحرية للمرأة قد زادت على حدها المأمول .

٦

وتنشب الحرب العالمية الثانية سنة ١٩٣٩ ، لتلوم حتى سنة ١٩٤٥ ، فتكون نتيجة على تيارنا الفكري شبيهة من بعض الوجوه بنتيجة قيام الحرب العالمية الأولى ١٩١٤ - ١٩١٨ ؛ ففي أعوام الحرب الثانية - كما هي الحال في أعوام الحرب العالمية الأولى - ينطوي الكتاب على أنفسهم ، لكن انطلاقهم هذه المرة كان معناه العودة إلى ماخى الأمة العربية يحثونه ، ويحيون أبطاله أحياء قد يقيم أمام الجليل الصاعد صورة مجدهم الذي لم يكن ينبغي لفيضان الثقافة الغربية أن يطفى عليه ، لقد رأينا خلال الصفحات السابقة كيف تلازم شيطان لغافيان في حياتنا ، فسأنا جنباً إلى جنب ، تكون النبله آتاهلنا الخط ، وآنا آتاهلنا ذلك ، وأهني بهما الثقافة العربية القديمة في ناحية ، والثقافة الغربية في كل صورها ، من اليونان فنانزلا ، في ناحية أخرى ، وكثيراً ما وفق رجال الفكر والأدب إلى صفر هذين الخطين ليجملا منهما كياتا واحدا كما هي الحال في بعض أعمال العقاد ، وفي طه حسين ، وتوفيق الحكيم وغيرهم ، لكن قيام الحرب جاء مذكراً لنا بوجوب الجهد في البحث عن أنفسنا ، لنخلق لأنفسنا

شخصية جديدة نستمد بها للحياة الجديدة التي لا يد أن تنخفض عنها الحرب العالمية .

وفي سبيل هذا البحث ، طفق كتابنا ينكون الماضي ويتقنون في محتايه وخفاياه ويرسمون لنا صوراً قوية مشرقة لأعلام ذلك الماضي ومواقفه : هذا هو العقاد يخرج سلسلة متعاقبة للحلقات من « العبقريات » الإسلامية ، فيخرج « عبقرية عمر » و « عبقرية الإمام » (على) سنة ١٩٤٢ ، و « عبقرية محمد » و « عبقرية الصديق » (أبي بكر) سنة ١٩٤٣ ، ثم يتابع الحلقات حتى تشمل السلسلة عدداً غير قليل من شخصيات الإسلام في عصره الأول الزاهر ، ويكتب محمد حسين هيكل عن أبي بكر وعن عمر من خلفاء المسلمين وكان قبل ذلك قد كتب عن محمد عليه السلام ، ويكتب توفيق الحكيم عن محمد ، ويكتب كثيرون آخرون عن بطولات الإسلام ، إما مقالات في المجلات الأدبية ، أو كتباً كاملة . . . وسيظل هذا الاتجاه قائماً في حياتنا الأدبية عبر الخمسينات والستينات ، ليضيف طه حسين وروائع من روائعه عن صدر الإسلام متمثلة في تفضيحاته وبطولاته ، ومما نذكره له في ذلك كتابه « الشيخان » .

وقد كانت التكملة الطبيعية لهذه العودة إلى الماضي في صور أبطاله ومواقفه ، أن تنصرف بعض الجهود إلى تحليل العقيدة الإسلامية نفسها ، وفلسفتها ، وإلى يموت علمية في تأصيل الفكر الإسلامي على اختلاف عصوره وأطواره ، في تحليل العقيدة الإسلامية يصدر العقاد عدداً من الكتب ويكتب مقالات كثيرة ، ومن أهم كتبه في ذلك : « الله - كتاب » في نشأة العقيدة الإلهية ، (١٩٤٧) و « الفلسفة القرآنية » ، (١٩٤٧) ، حتى إذا ما جاءت خمسينات القرن ، أكثر من تأليفه في هذا الاتجاه ، ومن أهم ما أخرجه « التفكير فريضة إسلامية » (١٩٥٧) و « حقائق الإسلام وأباطيل خصومه » (١٩٥٧) .

كثرت الدراسات الإسلامية والعربية فيها بعد الحرب العالمية الثانية ،
وتفسر ذلك - فيما أظن - أنه كان تمهيدا قويا لولادة جديدة ، تولد
فيها أمة تتعرف على سماتها العربية الإسلامية ، بعد أن كانت تضيع هذه
المعالم في غمرة الظل من ثقافة الغرب ، فإذا كان الكتاب خلال العشرينات
والثلاثينات ، قد وجدوا أحيانا ما يبرر تساؤلهم : من نحن ؟ نحن فرعونيون
أم عرب ؟ وما إلى هذه الأسئلة من أسئلة ، فهم اليوم قد باتوا على
يقين لا يفسح المجال حتى للسؤال ، هم اليوم على يقين من أنهم أمة
عربية ، أو هم بتعبير أدق جزء من الأمة العربية ، التي تربط أجرامها
روابط قوية من لغة ودين وتاريخ ومصير ، إذن فلتحل كل هذه الروابط
في دراسات علمية أحيانا ، وفي مقالات شعبية أحيانا أخرى ، نعم لتحل
عناصر الدين وعناصر اللغة وحوادث التاريخ وأهداف المصير ... تلك
كلها دراسات شغلنا بعد الحرب الثانية

وقد شغل الناس بموضوعين عن اللغة دارت حولهما معارك فكرية
هادئة حينما صيغة أحيانا ، أولها هو : أنكتب بالعامية أم نكتب بالفصحى ؟
وثانيهما : أنكتب بأحرف عربية أم نكتب بأحرف لاتينية ؟ فلما أول
الموضوعين لما زال إلى هذه الساعة قائما تدور فيه المساجلات ، يدافع
عن الكتابة العامية فريق يضع بجاهر الشعب نصب عينيه . ويدافع عن
الكتابة بالفصحى فريق آخر يجعل الأولوية للوحدة العربية التي تقتضي أن
يكون اللسان واحداً مفهوماً في مصر والعراق وسوريا وتونس والجزائر
وسائر أقطار الأمة العربية ، ذلك فضلاً عن الحفاظ على التراث المشترك ،
ومنه القرآن الكريم .

وأما ثاني الموضوعين فقد دار في الأربعينات حينما ، تم مات ولم تقم
له بعد ذلك قيامة ، وكان بطل الكتابة بأحرف لاتينية عبد العزيز فهمي .

في تقرير قدمه سنة ١٩٤٤ إلى المجمع اللغوي ، مبيناً فيه صعوبة التعلم باللغة العربية كتابة وقراءة ، ومستشهداً بما حدث في تركيا من تسهيل في عملية التعلم نتيجة لاستخدامهم أحرفاً لاتينية بدل الأحرف العربية التي كانوا من قبل يستخدمونها في كتابة اللغة التركية ، ثم القرح طرائق مفصلة لتبسيط اقتراحه .

لكن اقتراحاً كهذا لم يكن يفضي بغير معارضة شديدة من جهات كثيرة ، في مصر وفي غيرها من أقطار الأمة العربية ، ومن المعارضين محمود عحمد شاكر وكان مما احتج به قوله : « إن أول التضليل في رسم العربية باللاتينية أن يضيع على القارئ تبيين اشتقاق اللفظ الذي يقروء ، فإذا عسر عليه ذلك صار اللفظ عنده بمنزلة المجهول الذي لا نسب له » ، وإذا ضل عن تبيين الاشتقاق والتصريف ، فقد ضل عن العربية كلها ، لأنها لم تكن إلا عليهما ، وهي في هذه الوجهة مخالفة لجميع اللغات التي تكتب بالحرف اللاتيني ، لأن الاشتقاق والتصريف يعرضان لها من قبل بناء الكلمة كلها حتى تختلف الحركات على كل حرف . . . الخ ، وتعرض لرد غير هذا الكاتب كتاب آخرون ، كل منهم يقدم الحجة من زاوية معينة .

ووعا كان من أبرز الملامح في حياتنا الثقافية في الأعوام التالية للحرب الثانية ، ما أداه أساتذة الفلسفة الجامعيون ، وكان ذلك ذا شقين : أولها تأصيل الفلسفة الإسلامية على أصول إسلامية خالصة ، بعد أن كان الظن أنها نقول وشروح من الفلسفة اليونانية وعلها ، وثانيهما إدخال تيارين محاصرين كنا بحاجة إليهما ، هما الفلسفة الوجودية توكيدا للحرية ، والوضعية المنطقية توكيدا للطريقة العلمية في صياغة القول وفي فهمه على السواء .

فن باب البحث في الفلسفة الإسلامية ، أصدر الشيخ مصطفى عبد الرازق كتابه « تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية » (١٩٤٤) الذي وقف فيه وقفة العالم المعابد ، فهو يفتي وراء تصوره اختفاء من لا يريد أن يكون له ميل مرجح سوى ما توجهه النصوص ، فالكتاب يشتمل على بيان لمنازع الغربيين والإسلاميين ومناهجهم في دراسة الفلسفة ، فالباحثون الغربيون في طريقة هرزيم للموضوع تراهم وكأنما يقصلون إلى القول بأن في الفلسفة الإسلامية عناصر أجنبية ، ثم يأخذون في رد تلك العناصر إلى مصادرها غير العربية وغير الإسلامية ، موضحين أثرها الذي يروته فعلا في توجيه الفكر الإسلامي ، وأما الباحثون المسلمون فيغلب عليهم أن يزورا الفلسفة بميزان الدين ، لكن مؤلف « التمهيد » يتخذ لنفسه متجها آخر في درسه لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، إذ هو يتوخى « الرجوع إلى النظر العقلي الإسلامي في مدارجه الأولى ، وتبع مدارجه في ثنايا المصور ، وأسرار تطوره والنتيجة العامة التي ينتهي إليها هذا الكتاب هي أن للمسلمين فلسفة خاصة بهم ، مطلوبة بظاههم ، لها بداياتها البسيطة وأدوار نموها وازدهارها — وهي نتيجة كونت مدرسة بأسرها في البحث الفلسفي منذ ظهر هذا الكتاب وإلى يومنا هذا .

وأما التياران المعاصران اللذان أدخلتا في حياتنا الثقافية ، فهما — كما ذكرنا — الوجودية ، والوضعية المنطقية ، الأولى لتكون فلسفة حياة ، والثانية لتكون فلسفة علم . وكانت حياتنا الفكرية بحاجة إلى الفلسفتين ، ولذلك أحدث هذان التياران أصلا متفاوتة القوة ، فهنا مؤيد وهناك معارض ، وكان أهم من قدم لنا الوجودية من زاوية جديدة ، هو عبد الرحمن بدوي في كتابه « الزمان الوجودي » (١٩٤٤) وأهم من قدم الوضعية المنطقية بتطبيق عربي هو زكي نجيب محمود في كتابه « المنطق الوضعي » (١٩٥١) وكتابه « خرافة الميتافيزيقا » (١٩٥٣) .

إن العوامل المختلفة التي أدخلت تعمل في الثقافة العربية في مصر ، منذ أواخر القرن الماضي ، والتي ما انفكت منذ ذلك التاريخ تومع من نطاق فعلها ، فكلما امتدت إلى جانب من جوانب الحياة ، جاوزته إلى جانب آخر : فن مطالبات بالحريّة السيامية ، إلى مطالبات بالحريّة الفكرية ، وبالحرية الاجتماعية ، أقول إن هذه العوامل المختلفة كلها ، كانت طوال هذه الفترة تعمل في أنفس الكتاب والمفكرين ، بأسحة من شخصية عربية جديدة ، تحافظ على تراث الماضي ، وتضيف إليه عناصر الحاضر ، وكان لهذا البحث من ذات جديدة تولد من رماد التخلّف ومن أطلال المستبدّين والمستعمرين ، كان لهذا البحث من ذات جديدة ، لحظات مشهودة ، حققتها على سرعة الحركة وحيوية النشاط : الثورة السياسية سنة ١٩١٩ . وحرب فلسطين سنة ١٩٤٨ على أثر إعلان الأمم المتحدة لقياسم إسرائيل اغتصابا من الشعب العربي ، ودمع عنك قيام حربين عالميتين ، شبت في ختام الأولى منهما ثورة سيامية تطالب بالاستقلال عن إنجلترا ، وتختصرت في ختام الثانية منهما ثورات اجتماعية — تهمس ألسنتها أول الأمر — ثم تيجهر — مطالبات للشعب كله — لا لفئة المخلوطة وحدها — بحق العيش وحق المشاركة الفعلية في الحياة على أرضه ، ولم تكن حريق القاهرة في ٢٦ يناير ١٩٥٢ إلا ابتلاها لروح الغضب الكامن في الصنوبر ، ثم جاءت ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢ لتحول غضبة الغاضب إلى سلوك يغير الحياة القائمة ، ويستبدل بها أوضاعا جديدة — تحقق له الآمال التي ظلت تراكم على أقلام الكتّاب وفي أذهان المفكرين .

٧

كان الهدف الواضح الظاهر لشيء مظاهر الفكر المصري والأدب المصري هو خلق روح مصرية جديدة ، تتسم بطابع مميز ، فلما أن نشبت الحرب العالمية الثانية ، وبلغت ختامها سنة ١٩٤٥ ، أخذ هذا الطابع المميز المنشود

يصلح إلى أفق أوسع ، لا يقتصر أمره على أصحاب الحياة العلمية وحدهم -
أهني عليه المضيفين - بل يصلحهم إلى شيء يصلح أن يتسع ليشمل للشعب
كله ، ثم لما قامت الحرب الفلسطينية بين البلاد العربية وإسرائيل سنة
١٩٤٨ ، كان ذلك بمثابة أن تتحدد معالم الهدف الجديد للفكر ، والأدب ،
والسياسة ، ولكل وجه من أوجه النشاط الذهني ، وهو أن يعمل العاملون
وأن يفكر المفكرون ، وأن يتغنى الشعراء بوحدة عربية وقومية عربية ،
تكون مصر جزءاً منها .

أخذت خيوط كثيرة تتجمع ، بعد أن هدأت نيران الحرب العالمية
الثانية ، تدبر كلها إلى وجوب تغير الأوضاع من أساسها ، طه حسين
يكتب عن « المعلمين في الأرض » كما يكتب سواء في نفس الاتجاه ، لإرهاصها
لثورة اجتماعية اقتصادية ، وخالد محمد خالد يكتب « من هنا نبدأ »
و « مواطنون لأرحاباً » فتحدث كتاباته أثراً في رقعة واسعة من القراء ،
لأنه يلجأ إلى طريقة في الكتابة تجمع في بد واحدة ثنائية الثقافة الدينية التي
كانت معتزلة وراء جدران الأزهر إلى حد كبير ، والثقافة السياسية
الاجتماعية الجديدة ، عادفاً إلى خلق للعربي المسلم الحر المعاصر في آن معا ،
ويجي حتى يكتب « قنديل أم هاشم » « ليؤكد ضرورة العودة إلى تربة
الثقافة العربية الإسلامية ، حتى وإن أوغل المغرب في العلم الأوروبي ، ومحمد
فريد أبو حديد - منذ العشرينات والثلاثينات - يكتب بروح الصحة
وقلمه الهادئ ليشيع فينا نفحة التجديد الذي يقم بلوانه على أسس الثقافة
العربية الإسلامية الأصيلة . . . خيوط أخذت كلها تتجمع لتلتقي في حزمة
واحدة ، تنتظر الجلوة التي تشعلها فتحركها إلى عمل ثوري يقلب التربة
قلبا ، ليبلر بلورا جديدة ، لتثبت لنا نياتا جديدة ، وكانت هذه الجلوة
هي ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢ ، التي سرعان ما أصبحت هي الثورة الأم ،

التي تلد ثورات متتابة رأسية وأفقية ، رأسية تتناول أوضاع الحياة في مصر ، وأفقية تنسج للشعب في سائر أجزاء الأمة العربية .

لقد مست روح الثورة جوانب الحياة الفكرية والأدبية جميعاً ، وعلى صور إن تفاوتت قوتها في المجالات المختلفة ، فهي روح منبثة عن توكيدنا للذات العربية في مجتمع اشتراكي يضمن للإنسان كرامته مهما كان العمل الذي يؤديه ، ومهما كانت درجة من الفقر أو الغنى ، نعم لقد كانت التهيؤات الفكرية كلها - كما قلنا - تتجمع نحو هذا الهدف خلال أعوام القرن العشرين كلها ، لكن ثورة ١٩٥٢ جاءت لتبدأ في حياتنا الفكرية طورا ثوريا ، يستخدم كل عوامل الماضي ، لينهض بتغيير شامل .

ونستعرض صنوف الفكر والأدب خلال هذه الأعوام النائرة ، فترى إلى أي حد تغلقت الثورة في أحناق المفكرين والأدباء ، استجابة - ومشاركة في الريادة - للحركة التي شملت الشعب بأسره .

في الشعر ، بلغت البدايات الجديدة التي كان أبو حديد قد بدأها حين حاول أن يحرب الشعر المرسل ، الذي يحفظ بالوزن ويتخفف من القافية ، أقول إن هذه البدايات ، قد بلغت الآن أوجها ، حل أيدي نثر من الشعراء الذين أرادوا أن يفاجئونا بالجديد ، في الشكل وفي المضمون معا ، فأما الشكل . فقد نقضوا عن أنفسهم التقليد السائد . الذي يحتم أن يسمى بالوزن على صورة بعينها ، وأن تكون القافية شروط تجب مراعاتها ، ثم لم يكتفهم هذا ، فثاروا على المضمونات التقليدية التي لبث الشعراء يدورون فيها مئات السنين ، منذ العصر الجاهلي وإلى يومنا ، حتى لقد اجتأ كاتبة مفكر خلال الأربعينات هو أحمد أمين ، مؤلف المجموعة المشهورة التي أرخت للفكر العربي ، والتي صدرت بعض أجزاءها في الثلاثينات ، وأعني بها « فجر الإسلام » و « ظهر الإسلام » - أقول إن هذا الكاتب للمفكر

كان قد اجترأ فأعلن في سلسلة مقالات - نشرها في مجلة الثقافة التي كان يشرف على تحريرها - ثم جمعها مع غيرها في مجموعة مقالاته : فيض الخطر - أعلن أن الأدب الجاهل قد جنى على الشعر العربي جناية كبرى ، حين حدد له مرة وإلى الأبد - أو ما ظنه أنه باق إلى الأبد - شكلا بعينه للشعر ، بل ومعاني بعينها يدور حولها الشعراء ، وأن الثورة قد أصبحت واجبة على الشعراء المحدثين ، وما هم أولاء الشعراء المحدثون قد صنعت لهم الفرصة فثاروا على الشعر التقليدي شكلا ومضمونا وكان على رأس هؤلاء - في مصر - صلاح عبد الصبور وأحمد عبد المعلى حجازي ، لكنه مما يلفت النظر أنه إلى جانب الصور الجديدة الثائرة في شكلها وفي مضمونها ، بقيت صور أخرى من الشعر ، تكتفي بالثورة في المضمون الشعري ، لكنها تحافظ على الشكل القديم ، وتري أن الوعاء القديم مازال صالحا ليصب فيه الشراب الجديد .

وإن هذا التوازن ليظهر كذلك في التأليف المسرحي خلال أعوام الثورة ، أضحى أنك تجد من أدباء المسرح من جعل الصورة الشكلية التقليدية للبناء المسرحي ، فجاء جديدا في المضمون والشكل معا ، كما تجد إلى جانبهم فئة أخرى ، تثور في المضمون لكنها تحافظ على الشكل التقليدي القديم ، بل وتجد إلى جانب هؤلاء وأولئك جماعة ما زالت تكتب كما كان يكتب أدباء المسرحيات ، أسلوبا ومضمونا . فالشاعر المسرحي عزيز أياظه يتابع لإخراج مسرحياته الشعرية على نحو ما كان يؤلف أحمد شوقي مسرحياته : مضمون يغلب عليه أن يكون من التاريخ العربي ، وشكل يحافظ على الوزن والقافية التقليديين ، والكاتب المسرحي العظيم توفيق الحكيم - الذي امتد إتناحه الأدبي منذ المسرحيات ، لم يفر - مازال كأول عهد - يختار البناء الكلاسيكي للمسرحية ، وإن يكن قد مال بالمضمون نحو المعاني الاشتراكية الجديدة ، هذا إذا استثنينا محاولات جزئية يحاولها آنا بعد آن ، ليحرب

قلمه وذمته في الاتجاهات المسرحية الجديدة ، فيكتب حيناً في الأدب اللامعقول مسرحية يجارى بها أهل هذا المجال ، ويكتب حيناً آخر شيئاً يسميه جمعاً بين المسرحية والرواية ، وهكذا ، أما عبد الرحمن الشرقاوي فيكتب مسرحيات شعبية في موضوعات تنابر الثورة السياسية في أهدافها لكنه يتخفف في شعره من قيود القافية ، وإن ظل يحفظاً بالوزن الشعري كما عرفه التقليد العربي .

لكن الأدب المسرحي لم يلبث أن تفجر عن فئة ثائرة مبعنة في ثورتها ، أرادت أن يكون مسرحنا مسرحاً عربياً أصيلاً ، يستوحى طابعنا المحلي الخاص ، فاللغة في الحوار هي العامية لا الفصحى ، وتتابع المناظر والقصص يجري على نسق مبتكر ، بل وخشبة المسرح نفسها تعرضت للتهديل والتغيير ، نذكر من هؤلاء « رشاد رشدي » و « نهان حاشور » و « يوسف إدريس » و « لطفي الخولي » و « الفريد فرج » و « سعد الدين وهبة » ، ولنلاحظ عن معظم هؤلاء أنهم ممن أسهموا في أكثر من مجال أدبي ، فمنهم من كتب القصة إلى جانب المسرحية (مثل يوسف إدريس) ، ومنهم من أسهم في حركة النقد الأدبي كذلك (مثل رشاد رشدي) ، وهم فوق هذا وهذا ممن يشتركون بأفلامهم في الصحافة اليومية ، بما يغلب عليها من طابع سياسي يتابع الأحداث البخارية .

وأما القصة فقد كانت في أدبنا الحديث منذ أول القرن ، وبلغت أشواطاً لا بأس بها على أيدي هيكل في « زينب » و « هكلنا خلقت » و « المازني » في « إبراهيم الكاتب » والعقاد في « حارة » وعمود تيمور في « ملوى في مهب الريح » - وكلهم ممن غلبت فيه الثقافة الفكرية العقلية على أدبه ، فجماعت قصصهم تحليلاً لأفكار - وبخصوصاً فكرة الحب ، وبعض العلاقات الاجتماعية الأخرى - ثم ظهرت بعدهم جماعة أخرى تكتب القصة كتابة

تسودها التلقائية وعدم إطالة التفكير العقل ، وذلك لأن الطبع القصصى عندهم أصح وأصل ، ولكنهم يرواية الأحداث والتزامهم الواقع كما يقع ، أكثر اهتماماً منهم بتحليل الأفكار والأشخاص ، ولهذا كانت قصصهم أقرب إلى نقوس القراء اللين يريدون المتعة الأدبية وحدها ولا يصبرون على جهد يدلونه في أدب أنشأه صاحبه بعد إعمال الفكر وعناية بالغة ، ومن هذه المجموعة الثانية « يوسف السباعي » و « إسماعيل عبد القدوس » و « محمد عبد الحليم عبد الله » و « يوسف خراب » - فلما قامت ثورة يوليو ١٩٥٢ ، ولبثت ماضية في طريقها الثوري ظل هؤلاء الكتاب يكتبون ، بعد أن مالوا بمضمونهم الأدبي نحو الفكر الاشتراكي الجديد ، ونحو إبراز المقارقات التي كانت تفسد حياتنا قبل الثورة ، لكنهم - مع تجديدهم في المضمون ، ومسايرتهم لروح الثورة - ما زالوا يحافظون على الأسلوب الذي بدأوا الكتابة به منذ بدأوا .

ويقف وحده في ميدان القصة « نجيب محفوظ » الذي بدأ إنتاجه القصصى منذ أواخر الثلاثينات ، وظل يواصل الكتابة ، التي استهدف بها دائماً تصوير الطبقة الوسطى الطامعة إلى التشبه بالطبقة الممتازة ، حتى قامت ثورة ١٩٥٢ ، وعندئذ طفر بفته طفرة عالية ، إذ وسع من منظوره الفني توسعة استطاع بها أن ينظر إلى تاريخنا القوي الحديث كله ، وكأنه ينظر إلى مشهد واحد ، وطلق بصوره تصويراً بارعاً فيه حيوية وبناء أدبي محكم ، ومن خير الأمثلة لفنه الجديد ثلاثية صور بها ثلاثة أجيال تنامت في أسرة واحدة منذ ثورة ١٩١٩ ، ليرز في تطورها خلال الولد والولد والحفيد ، معالم تطورتنا جميعاً في عصرنا الثوري الحديث .

وترك ميدان الأدب ، لتتظرف فيما صاحبه من نقد أدبي ، فتجد هنا المدارس تتتابع منذ العشرينات حتى يومنا هذا ، تتابعاً يدل بذاته على معظم التغيير في وجهات النظر فيعد أن تولى النقد أدباء ما قبل الثورة : طه حسين ،

والعقاد ، والملازق وغيرهم ، ينقلون وكأنما في خلفية رؤوسهم عقيدة بأن الأدب إنما يكتب على أسس أدبية فنية صرف ، نحاسب الأديب عليها دون أن نطالبه بأن يكون على رأى معين في موضوع بعينه ، فليكن مذهبه السياسى ما يكون ، ولتكن ميوله الاجتماعية ما شاء لها أن تكون ، وليضع أية عقيدة أراد في أدبه ، لكنه مطالب بتجويد فنه الأدبى ، ثم هم بعد ذلك يحتفظون في الأساس الذى يحكمون به على جودة هذا الفن الأدبى : أياكون هو نجاح القطعة الأدبية في العنظل بنا إلى أعماق نفس كاتبها ؟ أم يكون هو نجاحها في تصوير عصرها ؟ أقول إنه بعد أن كان النقد عند أدباء ما قبل الثورة قائماً على أسس كهذه ، جاءت الثورة فتبعها تبدل في الموقف النقدى ، إذ أخذت الملحمية الاجتماعية والسياسية (الأيدولوجية) شيئاً فشيئاً تحتل مكانتها كأساس للنقد . ينظر إليها قبل أن ينظر إلى أى شئ سواها ، فإذا وجدت القطعة الأدبية حادثة نحو تحقيق آمال المجتمع في طوره الاشتراكى الجديد ، نظرنا بعد ذلك في شكلها وأسلوبها وغير ذلك ، وأما إذا وجدت غير حادثة على هذا النحو ، كان من القيث وضياح الوقت والجهد أن تناقشها من جوانبها الفنية الأخرى ، وكان من أبرز من أقاموا هذا النقد الأيدولوجى في الأعوام الأخيرة « محمد مندور » وما يزال يجرى عليه نقاد آخرون مثل « محمود أمين العلم » ، على أن المعارك النقدية ما زالت تظهر في عيولنا الأدبى حيناً بعد حين ، بين نقاد يؤكّدون أهمية « الشكل » في القطعة الأدبية ، بغض النظر عن موضوعها ، وآخرين يؤكّدون أولوية « الموضوع » وإلا فلما أخذت الكتابة من موضوع يحس مشكلات الحياة الواقعية ، كانت عبثاً ولها ، وهناك نقاد يقدّمون في تقديمهم عند التقييم الفنى المشسبح بقراءات حريضة ولقاءات متنوعة ، مثل لويس عوض .

وإن الحديث عن النقد الأدبي ، ليجرتنا إلى الحديث عن « الفكر » بصفة عامة ، فها هنا كذلك نجد الأمزجة كلها متجاورة - وإن لم تكن متآلفة - فتنة من الدارسين - من أسئلة الجامعة بصفة خاصة - من يعكف على دراسة القديم أو الجديد ، كل بحسب ميدان تخصصه ، ليخرج للناس بحوثه في كتب أو في مقالات أكاديمية ، أو على الأقل مطبوعة بطابع البلد الرصين ، ومن أمثلة هؤلاء في مجال الدراسة الأدبية : شوقي ضيف ، الذي ينصرف بجهوده نحو التأريخ للأدب العربي من أقدم قديمه إلى أحدث حديثه ، و « سهر القلاوي » التي استطاعت بسعة آفاقها وطلاوة حديثها أن توصل أعلى المستويات الثقافية إلى جمهور القراء في أسلوب رفيع وبطريقة جذابة ، ومن هؤلاء أيضاً مدرسة أدبية تجعل شعارها « الأدب للحياة » - سواء جاءت ثمارهم مطابقة تمام المطابقة لشعارهم هذا أو لم تبح - وكان على رأس هذه المدرسة « أمين الخولي » و « عائشة عبد الرحمن » التي تعرف عند القراء باسم « بنت الشاطئ » وهي في مرحلتها الأخيرة أميل إلى إحياء القيم العليا من جوف التراث ، إغناء وصلها الجديد بالقديم .

وفي ميدان الفكر النظري ، دراسات مختلفة المتزع تصدر تباعاً في شتى الفروع ، لكن ما بلغت للنظر منها هو الدراسات الخاصة بالمفاهيم الاشتراكية ، التي قد تضيق حتى تتناول مفهوماً واحداً بالشرح والتحليل ، وقد تتسع حتى تشمل النظرية الاشتراكية كلها في صورتها العربية ، ولو أردنا أن نلتمس موضعاً واحداً يلخص لنا صفوة فكرنا الاشتراكي الجديد ، لما وجدنا بحراً من « الميثاق » الذي صدر سنة ١٩٦٢ عن مؤتمر وطني كبير ، ليكون بمثابة خطة للعمل القوي السياسي إلى حين .

٨

على أن صورة الحياة الثقافية في مصر المعاصرة لا تكمل إلا بذكر جهود متفرقة كثيرة ، تكون الروايد التي تمد التيار الرئيسي الكبير ، كل بحسب منبه ومورده : فهناك من ينقل إلينا ثقافة الغرب - إما بالترجمة وإما بالأصالة الشخصية - نغلا ينتم بالتأييد المتحمس لها ، وعلى رأس هؤلاء الدكتور حسين فوزي - وأشهر كتبه « استبداد عسري » الذي يصبح في دراسته بين العلم والأدب ، وهناك من يفكر في مشكلات ثقافية يختارها لنفسه ، تفكيراً مستقلاً أصيلاً ، لا يبالى أجهاء مصطفى بتأييد العربي القديم أو الغربي الحديث ، مثل « الدكتور محمد كامل حسين » - ومن غير ما كتب قصة « قرية ظالمة » الذي يجمع هو الآخر بين الدراسة العلمية والأدبية ، هناك المؤرخ الذي أخذ نفسه بالتأريخ لبلادنا في عصورها الحديثة تاريخاً مفصلاً ، تسرى فيه الروح الوطنية التي تبرز صورة قومه براءة من الشوائب التي أدخلها عليها مؤرخون آخرون لم يكتبوا بروح الإنصاف ، مثل « عبد الرحمن الرافعي » ، وهناك عشرات الباحثين توغروا حتى نشر النصوص القديمة وتحفيقها ، ومئات المترجمي الذين ينقلون عن أوروبا وأمريكا ما يحتاجه حتى لينتهيوا الحركة الفكرية هناك خطوة خطوة - وهناك عدد ليس بقليل ممن جعلوا مهمهم جمع الأدب الشعبي والفن الشعبي في مختلف صوره ، وصيب هذه الصور في سياق ملئ من شأنه أن يوضح جانباً هاماً من الروح المصرية العربية الأصيلة التي لا فرق عن توضيحها إذا أردنا - كما نحن مريدون منذ أول القرن - أن نبحث عن حقيقة أنفسنا ، ويتزعم هذه الحركة « عبد الحميد بونس » الذي أنشئ له كرسي جامعي ليتولى تدعيم الدراسة الفولكلورية على أسس أكاديمية قوية ، ولقد أعطت هذه الآثار الشعبية في الأدب والفن ، تسرى في كثير من المخلوق الأدبي في القصة والمسرحية والشعر .

إنه لو جاز لنا أن نلخص تيارات الفكر والأدب المعاصرة في مصر ،
 في عبارة واحدة ، قلنا إنها جميعها محاولات نحو خلق شخصية عربية
 جديدة ، تحمل طابعاً مميزاً ، تجتمع فيه قيم الماضي العريق ، وقيم الحاضر
 المتطور ، طابعاً يتسم بالإرادة الحرة ، وبالنظرة العلمية ، يتقل عن تراث
 الآباء قيمة العليا ، وعن الحضارة القائمة علومها ومبادئها وتياراتها الفكرية
 والفنية ، ثم يمثل ذلك التراث وهذه الحضارة ، نمطاً ينتهي إلى
 أصالة وابتكار .

حركة المقاومة في الأدب العربي الحديث

١

لم يكن المستعمر البريطاني يحس الأرض العربية في مصر (١٨٨٢) حتى انعكس حضوره على الأدب في صور شتى من المقاومة ، يمكن تقسيمها من حيث الصفة الغالبة عليها مراحل ثلاثا ، كان للمقاومة في كل مرحلة منها خاصية مميزة ، أما المرحلة الأولى فقد امتدت من لحظة الاحتلال إلى نهاية الحرب العالمية الأولى ، جاءت المقاومة خلالها تلبية مباشرة للناس أن يستيقظوا للخطر الدائم ، الذي أحاق بالوطن وبالعقيدة . وأما المرحلة الثانية فقد امتدت خلال فترة ما بين الحربين ، وفيها أضيفت إلى الأدب السياسي المباشر ، الذي اشتعل بالدعوة إلى الحرية والاستقلال حطب الثورة الوطنية عام ١٩١٩ ، أقول إنه قد أضيفت إلى هذا الأدب السياسي المباشر خلال المرحلة الثانية بحوث في الحرية من حيث هي كذلك ، كأنه ما كانت جوانبها ومبادئها ، وسرعان ما ألحقت بهذه البحوث النظرية ، سير لأبطال الحرية تجسد للناس معانيها في رجال عاشوها ، وقد اختير هؤلاء الأبطال من الغرب تارة ومن التاريخ العربي تارة ، ثم جاءت المرحلة الثالثة تمتد من الحرب العالمية الثانية إلى يومنا هذا ، متقسمة شطرين : في أولها كان الاستعمار عسكرياً سافراً ، وفي ثانيهما أخذ يتسلل في خفاء إلى حياتنا الفكرية بفكر جند ولا سلاح ، حل أن المقاومة — كما السكت في الأدب — خلال هذه الفترة الثالثة بشطريها ، قد اتسمت بطابع واحد متصل ، هو طابع إيجابي بالقياس إلى الطابع السلبي الذي ميز المرحلتين الأولىين ، إذ انخلت المقاومة هذه المرة طريق البناء لثقافة جديدة ، تحمل خصائصنا القومية الأصيلة ، وتفتح أبوابها — في الوقت نفسه — لعوامل

التطور الحضارى الحديث ، وذلك رغبة منا فى تحرير ذواتنا ، ولخصم وجودنا الشخصى المتميز الفريد .

ولم يكن الأدب العربى فى مصر ، خلال هذه المراحل الثلاث جميعاً ، ليقصر مقاومته على أرض مصر وحدها ، منزوعة من الوطن العربى الكبير ، أو معزولة عن حركات التحرر التى أخذت تنبع فى أرجاء مختلفة من آسيا وإفريقيا ، بل كانت الأمة العربية بأسرها هى مجال الكتابة عند الكتابين ، كما كانت البلاد الإسلامية ، وكل بلاد أخرى تطالب بحريتها من مستعمر غاصب ، موضوعها لا يغب عن سببى الحديث ، كلها من الحديث قضايا التحرر الوطنى .

٢

احتل الإنجليز أرض مصر ، فرحل عنها جمالك الذين الأفغان ، وثنى الشيخ محمد عبده ، ثم ما لبث القبطيان أن اتفقا معاً فى باريس ، ليصدرا جريدة العروة الوثقى ، ناطقة بالدعوة إلى مقاومة الموجة الاستعمارية للعامة ، التى أخذت تطغى على أقطار الشرق بعامة ، وإلى تحرير مصر من الاحتلال البريطانى بصفة خاصة ، وإن القارئ ليطالع على صفحات الأعداد الثمانية عشر التى صدرت من العروة الوثقى - وقد صدر عنها الأول قبل أن ينقضى على الاحتلال البريطانى عامان - صفحات قوية تلبه من حماس . وتوقف من استنمام : « إننا لو نادينا الدافلين أن انتهوا ، والناعمين أن استيقظوا ، واللاهين بحظوظهم أو أمانيهم وأوهامهم أن انفضوا ، ولو أئذنا أهل مصر بأن الإنجليز لو ثبتت أقدامهم فى ديارهم ، لحاسبوا الناس على هواجس أنفسهم ، وخطرات قلوبهم ، بل على استعداد حقوقهم لما عساه يخطر ببالهم ، لقال الناس إننا نبالغ فى الإثارة ونغرق فى التحليل » (العدد الخامس من العروة الوثقى) .

وحسب القارئ أن يقرأ المقالة الأولى من العدد الأول - وكان عنوانها « مصر » - يرى بأى بلاغة عربية مينة ، وصفت حالة البلاد حينما انحلت أصابع الاستعمار تعيث بأمورها : « وأسفا على حالة الأهالي بعد هذا . حكم من لا دافع لحكمه بطرد آلاف من الوطنيين الموظفين منائر الحكومة ، وما منهم أحد إلا ويذهب عائلة وأرلاد ، ولا قوت لهم إلا من مرتب عائلهم . . . إن صدى أقيهم يزل في صفحات البحرائد الوطنية العربية والإنجليزية ، وسيصبح السابقين منهم اللاحقون ، حتى لا يجد وطني منهم في البلاد من المهن ، إلا ما لا يليق بالإنجليز تعاطيه من سفاسف الأمور ، كما هو في البلاد الهندية ، وزاد القويل بحق الحرية الشخصية ، والأخذ بالشبه - وإن ضعفت - واتباع يواطل التهم - وإن بعدت أو استحال - حتى أخذ الفزع من القلوب مأخذه ، وبلغ منها مبلغه ، فلا ترى مارا بطريق إلا وهو يلتفت وراءه لينظر هل تعلق بأثوابه شرطى يتوده إلى السجن ، أو يقتضى منه فداء ، وكل معروف الاسم من المصريين ينتظر في كل خطوة عثرة ، وفي كل نبضة سقطة . . . أى شقاء ينتظره الخى في حياته أشنع من هذا ١٩ » .

يمثل هذه النذر المفزعة الصريحة ، أخذ الأوغاى وحمد حيدى يصاوران على إطلاق الصيحة الأولى من خارج البلاد ، لتجاوبها في داخل البلاد أصباء تبلغ رسالتها وتريد من قوتها ، فهاهو ذا حيداه النديم (١٨٤٥ - ١٨٩٦) الذى أطلقت عليه صفات تدل على الدور العظيم الذى أداه في اليقظة الوطنية ، إذ أطلق عليه « خطيب الشرق » - وقد كان أول خطيب مصرى يخطب قومه في شئون السياسة - كما أطلق عليه « هاشى الوطن » ، لقد استخدم النديم في أداء رسالته كل فنون الأدب من زجل وشعر إلى مسرحية وقصة ، ثم إلى المقالة والخطابة ، وفي نسبة هذه الفنون عنده بعضها إلى بعض يقول أحد تيمور : « . . . أما شعره فأنزل

من نثره ، ونثره أقل من لسانه ، ولسانه الناية القصوى في عصرنا هذا ،
على أن ما يهنا هنا من آثار التديم أدبه المكتوب ، ومقالاته الصحفية
اللازمة ، خصوصا ما ورد منها في مجلة الأستاذ ، التي صدرت في عهد
الاحتلال الإنجليزي ، والتي لم يلبث الإنجليز أن طالبوا بإغلاقها ، لشدة
ما جاء فيها من هجمات التديم على خصوم الوطنية والعروبة والإسلام ،
فكان مما قاله عن الدولة العاصبة أنها وضعت معظم الإدارات في أيدي
الأجانب ، حتى لا تمكن المصريين من إصلاح بلادهم ، فأنطت البلاد ،
« فإن كان مرادها إفساد البلاد فقد أفلحت ، أما إذا كانت تريد صلاحها ،
وتسليمها لأبنائها ، فكيف بجلت ذلك ، وهي لا تستعمل أبنائها في
الحكم ، وتعلم عن الإدارات ؟ » وفي مقال له بعنوان « هذه يدي »
في يد من أضعها ؟ ، يقول إنه إذا لم يضع يده في أيدي مواطنيه المخلصين
« لقطعها خيرا من وضعها في يد أجنبي يستميلك إليه بوعود كاذبة ،
وحيل واهية ، يظهر لك معيه في صالحك ، وحبه لتقدمك . . ويصور
لك الأباطيل في صورة حقائق ، حتى يندحك بها ، ويحول أفكارك
الشرقية إلى أنكار غريبة تأخذها ، وتقول بها ، فتكون يده القوية وهونه
الأكبر على ضياع حقوقك ، وإذلال إخوانك واحتلال بلادك » .

وكان من اللامحات النافذة عند التديم إشاراته المتكررة إلى ضرورة
التعليم وضرورة قيام الصناعة ، لأنه ما احتصب قاصب أرضا إلا بسبب
جهالة أبنائها أو بسبب انصرافهم عن الصناعة ، لأن الانصراف عن الصناعة
هو انصراف عن العلم ، « إن الثور والثورة مع الجهل والقراخ من
المعدات ، لا يفيدان إلا الخللان » ولا نجاح ثورة على استعمار إلا إذا كان
أساسها التعليم والصناعة : « وما أصبحت ثورة تجردت جامعها من المعارف
وبعدت من المصانع والفضن في الآلات ، وانطمت خلف الأهواء » (مجلة
الأستاذ في ١٨٩٢ / ٨ / ٣٠)

ولا نترك الحديث عن أواخر القرن الماضي ، قبل أن نذكر الرأى
 شاعرا من آثار المقاومة الوطنية لكل مستعمر أودشيل ، لكنه - هذه
 المرة - الرأى بناء ، وضع البلور الأولى للنهضة العربية الشاملة ، التى
 ستزداد مع السنين ، حتى تصبح في سنواتنا الراهنة حركة ثورية لتحقيق
 الوحدة العربية ، وإنما عنت بذلك الأثر ، نهضة الشعر على يدى محمود
 سامى البارودى (١٨٣٩ - ١٩٠٤) إذ الأمر فيها لا يقتصر على أمر الشعر
 وحده ، بل يماز ذلك ليكون إقامة لأهم دعائم القومية العربية السليمة ،
 ألا وهى دعامة اللغة القوية الرصينة ، فبعد أن ضحقت العربية مع الضعف
 السياسى والاجتماعى خلال قرون امتدت ما امتد الحكم العثمانى ، أراد
 البارودى الشاعر أن تعود لنا القوة السياسية والاجتماعية بآداة من بدائتها
 الصحيحة ، ألا وهى اللغة ، وأسفنته الموهبة ، فربط بين قديم شامخ
 وجديد متطلع إلى الشموخ ، ونسج نسجا لا يتخاضع فيه الحاضر والماضى ،
 ولا يتعارض فيه التجديد مع التقليد ، بل هو نسج : لحته الحاضر ،
 والماضى ملءه ، فجاء شعر البارودى فى أدبنا الحديث - خصوصا وقد
 أخطقت الثورة العراقية التى كان الشاعر أحد رجالها ، واحتل المستعمر
 البريطانى بلادنا - جاء هذا الشعر القوى فى أدبنا الحديث بمثابة الخطوة الأولى
 فى طريق طويل ما تزال نواصل السير فيه ، على هداية مبدأ عام ، هو
 أن نبهى النهضة العربية على أساس يجمع بين الطابع القوى المتميز ، وظروف
 العصر الذى نعيش فيه .

٣

وتبقى السنين - وبستدير القرن التاسع عشر ، ليبدأ العشرون ،
 فتزداد المقاومة شدة وظهوراً فيما تجرى به أقلام المفكرين والأدباء ،
 وحسبنا أن نجد فى السنوات الأخيرة من القرن الماضي وفى العشرة الأعوام

الأولى من هذا القرن قاسم أمين ، ومصطفى كامل ، ومحمد فريد ، ولطفي السيد ، وعبد العزيز جاديش ، ومن الشعراء شوقي وحافظ ، كانت حالة الضعف السياسي قد انتهت بالبلاد إلى قبضة المستعمر . وحدثت طائفة من مفكرى الغرب عن حقيقة الأمر ، فنقلوا بأوهامهم ذلك الضعف من السياسة إلى العروبة من حيث هي جنس ، وإلى الإسلام من حيث هو دين ، فكان لا يد للفكر والأدب عندنا أن يتصدى للملك ، لأن التهمة إذا صدقت انفسح الأمل أمام المستعمر الفرنسى فى تونس والجزائر ولبنان وسوريا ، وأمام المستعمر الإنجليزى فى مصر والعراق ، ولما إذا ردت التهمة وظهر بطلانها ، فقد انفسح الأمل أمام الأمة العربية أن تزيل عنها الكابوس الطائى ، لتتجدد مجدداً ، وتغضى قسماً فى طريقها ، ومن هذا القبيل ما حدث بين دعوى هانوتوفيا بتصل بخصائص الجنس الأرى والجنس الساقى ، ورد للشيخ محمد عبده عليه لتفنيد دعواه ، وكذلك ما حدث بين دعوى ريسان عن مواقف الإسلام من العلم ، وزعمه بأن الإسلام مضاد للعلم ، ورد الألفانى عليه لتفنيد دعواه ، وما هى ذى دعوى ثلاثة متهم آخر ، يتصدى للرد عليها قاسم أمين .

فذلك أن داركور قد أصدر كتاباً سنة ١٨٩٣ عن المصريين ، يصفهم فيه بالتأخر ، ويأخذ عليهم سببهم لقضاء عن موارد العلم ومبادئ الحياة ، ثم لا يكتفى بذلك ، بل يربط هذا كله بالعقيدة الإسلامية ، فرد عليه قاسم أمين سنة ١٨٩٤ فى كتاب عنوانه « المصريون » مدافعاً عن وطنه وأهله ، معترفاً بما قد شاب ذلك للوطن وأهله من عيوب محال أن ترد إلى الإسلام ، وإنما هى أثر مباشر للحكم الفاسد الذى تكبت به البلاد أمداً طويلاً من الدهر ، وقد كتب قاسم أمين كتابه هذا بالفرنسية . ليتاح لمن قرأ داركور ، من الفرنسيين أن يطالعوا الرد عليه ، اقرأ هذه العبارة — مثلاً — من رده على للدوق داركور ، لترى كيف رد التهمة

عن أهله وداً يوقع محضه فيها هو أفتح منها : « يظهر أن مسيو داركود يعنى علينا عدم وجود الفوارق الاجتماعية عندنا ، ويميزنا لأنه ليس من طوائفنا طائفة الأشراف بالمولد أو بغير المولد ، وكل السكان الذين يقيمون في بلد إسلامي هم متساوون أمام القانون بلا تفرقة بين أجناسهم ودياناتهم » .

على أن هذه الحركة القلمية بين الدعوى ونقيضها ، قد حركت الكاتب العربي إلى النهوض بعبد الإصلاح في ميدانه ، حتى لا تنفض المين على نقص واضح ، فكتب كتابه العظيم « تحرير المرأة » (١٨٩٩) وأعقبه بآخر « المرأة الجديدة » (١٩٠٠) ليرد به على ما قد وجه إلى كتابه الأول من نقد .

وإن ذكرنا لكتاب تحرير المرأة - ليستدعي ذكر جريدة المؤيد التي أنشأها الشيخ علي يوسف (١٨٦٣ - ١٩١٣) ، والتي ظهر فيها الكتاب فصولاً امتدت على شهرين وهي تقسماً الجريدة التي نشر فيها عبد الرحمن الكواكبي (١٨٤٩ - ١٩٠٧) كتابه « طبائع الاستبداد ومصادر الاستبداد » الذي هو من أبرز الكتب التي عرفها الأدب العربي في العصر الحديث عن الحرية ، يقول فيه الكاتب عن الحاكم المستبد إنه « يتحكم في شئون الناس بإرادته لا بإرادتهم » ويحاكمهم بهواه لا بشريعتهم « . « والمستبد عدو الحق ، عدو الحرية وقتلها ، والحق أبو البشر ، والحرية أمهم ، والعوام صبة أيتام نيام لا يعلمون شيئاً » . « إن الاستبداد يضغط على العقل فيفسده ، ويلعب بالنبين فيفسده ، ويحارب العلم فيفسده » . « الحكومة المستبدة تكون طبياً مستبدة في كل فروعها ، من المستبد الأعظم إلى الشرطي ، إلى القرائش ، إلى كتاس الشوارع » . « أقل ما يؤثر الاستبداد في أخلاق الناس أنه يرمم الأخيار منهم على ألفة الرياء والتفاق - ولبس السيئات - ويعين الأشرار على إجراء ضى نفوسهم آمنين ، حتى من الانتقاد

والفضيحة . لأن أكثر أعمالهم تبقى مستورة يلقى عليها الاستبداد رداء مخوف
الناس من تبعة الشهادة .

لم تكن هذه الدعوى الاجتهادية التي وجهها قاسم أمين لتحرير المرأة
العربية بعيدة الصلة بالدعوات السياسية التي أنشأت منذ أوائل هذا القرن
تشغل أصحاب الأقلام ، فصاحب « تحرير المرأة » هو نفسه الذي كتب
عن جتازة مصطفى كامل يقول : « ١١ فبراير سنة ١٩٠٨ يوم الاحتفال
بجتازة مصطفى كامل ، هي المرة الثانية التي رأيت فيها قلب مصر يخفق »
المرة الأولى كانت يوم تنفيذ حكم دنشواي : رأيت عند كل شخص
تقابلت معه قلباً مجروحاً ، و زوراً متوقفاً ، ودمعة حصرية يادية في الأيدي
وفي الأصوات ، كان الحزن على جميع الوجوه . . . »

وإن هذا لبطلنا إلى أدب سياسي جياش بالمعاطفة ، أنشاء قادة
الحزب الوطني في جريدتهم اللواء : مصطفى كامل ، محمد فريد ،
عبد العزيز جاديش .

أما مصطفى كامل (١٨٧٤ - ١٩٠٨) فهو — كما قال عنه لطفى السيد ،
برغم ما كان بين الرجلين من اختلاف بعيد في وجهة النظر — « كان
شعاره الوطنية ، ووسيلته الوطنية ، وكتابه الوطنية ، وحياته الوطنية »
حتى لبسها وليسته ، فصار بينهما التزام اللحن والعرق فإذا ذكرت
مصطفى كامل بخير ، فإنما تطرى الوطنية ، وإذا قلت الوطنية فإن أول
ما يتمثل في خيالك شخص مصطفى كامل . . . كأنما هو والوطنية شيء
واحد » يكفينا منه هنا مثل واحد ، نقيسه من خطبته الكبرى في الإسكندرية
(١٩٠٧) :

« تقولون يا أهداء مصر إننا لو أفلحنا لما لنا هذا الاستقلال إلا بعد
حين طويل ، فنجيبكم أنا لو سلمنا بقولكم لما جاز لنا أن تأخر لحظة واحدة

عن العمل ، لأننا لا نعمل لأنفسنا ، بل نعمل لوطننا ، وهو ياق ونحن
زائلون ، وما قيمة السنين والأيام في حياة مصر ، وهي التي شهدت مولد
الأمم كلها ، وابتكرت المدنية والحضارة للنوع الإنساني كله ؟ إن العامل
الواقعي من النجاح يرى النجاح أمامه كأنه أمر واقع ، ونحن نرى من الآن
هذا الاستئثار المصري ، ونهتج به وندعوه له كأنه حقيقة ثابتة ، وسيكون
سلكك لا محالة

إننا وجهنا قلوبنا ونفوسنا وقوانا وأعمارنا إلى أشرف غاية انجبت إليها
الأمم في ماضي البلاد وحاضرها ، وأعلى مطلب ترى إليه في مستقبلها ،
قلا للنسائس تخيفنا ، ولا التهديدات تنفنا في طريقنا ، ولا الشتائم تؤثر فينا ،
ولا الخيانات تزعجنا ، ولا الموت نفسه يحول بيننا وبين هذه الغاية التي
تصغر بجانبها كل غاية

بلادي .. بلادي .. لك حيي وفوادي ، لك حياتي ووجودي ،
لك دمي ونفسي ، لك عقلي ولساني ، لك أبي وجناتي ، فأنت أنت الحياة ،
ولا حياة إلا بك يا مصر

هل نطق الله وطناً أعلى مقاماً ، وأسمى شأنًا ، وأجل طبيعة ، وأجل
آثاراً ، وأغنى تربة ، وأصقى سماء ، وأعذب ماء ، وأدعى للشعب والشغف
من هذا الوطن العزيز ؟ إلى لو لم أولد مصرياً لوددت
أن أكون مصرياً .

ذلك قيس من تلك الخطبة السياسية الوطنية الرائعة ، وهي التي نظم
بعدها على النياقي (صاحب ديوان « وطنيتي » الصادر سنة ١٩١٠) قصيدة
وجهها إلى مصطفى كامل ، يقول فيها :

اصدع بقولك إن أردت مقالاً فالقوم بجنتك إن دعوت رجلاً
لم تلم مصر سوى حالك توهمه فري به آلامها آملاً

وفي ١٩٠٨ تولى عبد العزيز جاديش (١٨٧٦ - ١٩٢٩) رئاسة تحرير اللواء ، وكان اللواء طابعه الواضح في مهاجمة الاستعمار البريطاني ، وفي إيقاظ الروح الوطنية ، فكانت لجاديش في مهاجمة الإنجليز مقالات حامية ، وكلمات من نار ، حتى قبل أن يتولى تحرير اللواء : « إن البلاد المصرية أصبحت منذ بدء الاحتلال المشتم تزدل في مهارى الصعف والاضمحلال ، وإنه لا منقذ لها سوى أن يرفع الاحتلال يده الثقيلة المفسدة عنها » ، ولكي تعلم ماذا أراد الكاتب أن يصنع بقلمه في مقابلة العدو ، فاسمع ما يخاطبه به : « أيها القلم . . لو كنت سبغاً لأحمدتك في صدور من يحاربونك ، أو سهماً لأفقدتك في أحماق قلوبهم ، ولو كنت جواداً لوجدت لك في ميادين النزال مجالا فأكبر والفر . . . » .

وكان يقابل هذه البخلوة المشتعلة من الوطنية في جريدة اللواء ، فكر منطقي هادئ في جريدة « الجريدة » التي كان يحررها أحمد لطفي السيد (١٨٧٢ - ١٩٦٣) إذ كان لطفي السيد - كما يقول عنه المقاد - « ينظر إلى المسائل الفكرية والاجتماعية نظرة محيطية شاملة ، توشك أن تتعاقب فيها جميع الجوانب والأطراف ، ولكنه كان من أشد المفكرين اهتماماً بما يعتقد فيه الخير والصالح » .

وحسب العشرة الأخوام الأولى من هذا القرن أن تكون قد شهدت هاجمة دنشواي (يوم الأربعاء ١٣ يوليو سنة ١٩٠٦) ، فليس كمثل الكوارث الكبرى شيء يوحد قلوب الأمة في قلب واحد نابض ، ودنشواي قرية في محافظة المنوفية ، قدم إليها خمسة من الضباط الإنجليز لصيد الحمام ، فأصيب برصاصهم بعض الأهليين ، فهاجم الناس أولئك المعتدين ، فأصيب بعضهم ومات أحدهم ، فثار العميد البريطاني في مصر ، لورد كرومر ، وعقدت محكمة خاصة لهاكمة المصريين ، فقضت بإعدام أربعة من الأهالي ، وبإحلال وبالحبس حل عمالية ، وقفل الإحلال والإعدام في دنشواي علناً ، فكان

لذلك رد فعل حثيف في طول البلاد وعرضها ، وانطلق الشراء والكتاب
يتظلمون ويلقشرون بكاء وولاء ووطنية وإحباء .

قال إسماعيل صبرى :

وأقلت حثرة قرية حكم القوى في أهلها وقضى قضاء أشرق
إن أن فيها بالنس مما به ، أو رن ، جابوه هناك مطوق
وارحنا بلخاتهم ماذا جنسوا ؟ ولضاتهم ما حالهم أن يضوا ؟

وقال أحد شوق :

يادنشواى على رباك سلام ذهبت بأنس ربوذك الأيام
شهداء حذكك في البلاد تفرغوا هيات تشمل الشتيت نظام
مرت عليهم ' اللحد أهلة ومضى عليهم في القيود العام
كيف الأرامل هيك بعد رجلاها ؟ وبأى حال أصبح الأيتام ؟
حشرون بيتا أقفرت وانتابها بعد البشاعة وحشة وظلام
يا ليت شعرى في البروج حاتم أم في البروج منيسة وحام ؟
نيرون . . لو أدركت عهد كرومر لعرفت كيف تنفس الأحكام

وقال حافظ إبراهيم :

جاء جهالتنا بأمر ، وجهتم ضعف ضيفيه قسوة واشتدادا
أحسنوا القتل إن ضلتم بغير أقصاما أردتم أم كيدا ؟
أحسنوا القتل إن ضلتم بغير أقسوما أصبتم أم بخادا ؟
ليت شعرى ألك حكمة التفت ش عادت أم عهد نيرون عادا ؟
كيف يملو من القوى التفتي من ضعيف ألى إليه القيادا ؟

تلك كانت المرحلة الأولى ، وهكذا جاءت خلالها صورة المقاومة في الأدب ، ثم جاءت المرحلة الثانية التي امتدت فيما بين الحربين ، وقد اتخذت للمقاومة صورة أخرى ، وهي الإشادة بالحرية والدمية إليها ، حتى ولو لم يذكر المستعمر في سياق الدمية ذكرًا صريحًا .

وقد ظهرت بدايات هذه المرحلة الثانية ، حتى قبل أن تنتهي الحرب العالمية الأولى ، كأنما كانت بدايات تمهد النفوس تمهيدًا مباشرًا لثورة ١٩١٩ ، وهي بدايات ظهرت أوضح ما تكون في الشعر ، ففي العشرة الأعوام الثانية من هذا القرن ، ظهرت دواوين ثلاثة ، حزفت كلها على وتر واحد ، إذ حزفت نشيد الفرد الإنساني وما يجب له من حرية وما يجب عليه من مسئولية إزاء نفسه ، وتلك الدواوين الثلاثة كانت هي الجزء الثاني من ديوان عبد الرحمن شكري (١٩١٣) والجزء الأول من ديوان المازني (١٩١٤) ، وقد قدم العقاد لها ، والجزء الأول من ديوان العقاد (١٩١٦) وقد قدم له المازني ، فجاءت هذه الدواوين الثلاثة بمثابة إعلان لحقوق الإنسان الجديد ، وأنهم — هؤلاء الثلاثة الشعراء — ليؤمنون أن نهوض الأدب شرط لازم للنهضة القومية والحرية الوطنية ، وأنه لا حرية ولا استقلال لإنسان هانت عليه نفسه حتى ليمجز من الشعوب بها ، يقول العقاد في مقدمته للجزء الأول من ديوانه : « ومن كان يحارب في هذا القول فليراجع التاريخ ، وليذكر أمة واحدة نهضت نهضة إيجابية فلم تكن نهضتها هذه مسبقة أو مقرونة بنهضة عالية في آدابها ، وقد ظهرت بدايات شبيهة بذلك في ميدان الرواية متصلة في قصة زينب ١٩١٤ المذكور هيكل التي هي من أولى نشائر الشعر بالمصرية المصممة وسحابة الطبقة العاملة في القريف ، وهو الشعر نفسه الذي جاءت رواية حودة الروح (١٩٢٩) لتوليق الحكيم لتوكيده .

ويثور الشعب ثورته حقب انتهاء الحرب العالمية الأولى ، مطالباً بحقه في الحرية من المستعمر البريطاني ، وتجرى أنهر الصحف اليومية بأنهر من الأدب السياسي للشعل بحرارة الناشرين ، ثم مرهان ما يصاحب هذا الأدب السياسي مقالات وكتب في ضروب الحرية وفي مراسها وأبعادها ، فيكتب النقاد في فلسفة الحرية وفي حلاقتها بألوان الفنون جميعها ، ويقول إن حب الأمم لحرية إنما يقاس بحبها للفنون الجميلة ، لأن الصناعات والمعلوم للضعية مطلب من مطالب العيش تساق إليه الأمم مرغمة مجبرة ، وضرورة من ضرورات الود عن الحياة تدفع إليها مغلوطة مسخرة . . . وإنما تعرف الأمم الحرية حين تأخذ في التفضيل بين شيء جميل وشيء أبجل منه ، وتتوق إلى التميز بين مطلب محبوب ومطلب أحب وأوقع في القلب وأدنى إلى إرضاء اللوق وإصجاب الحسن ، ولا يكون ذلك منها إلا حين تحب الجمال ، منظوراً أو مسرماً (مطالعات في الكتب والحياة ، ص ٥٤) .

ويخرج سلامة موسى (١٨٨٨ - ١٩٥٨) سنة ١٩٢٧ كتاباً عن « حرية الفكر وأبطالها في التاريخ » ، يقول عنه في صفحة الغلاف إنه « قصة الحرية الفكرية وانطلاق العقل للبشرى من قيود الضاليد وفوز التسامح على التعصب » مع ذكرها ما لقيه الأحرار من ضروب الاضهاد من أديم العصور الآن ، ثم يتلو على قارئة صفحات من استشهاد الأبطال في سبيل الحرية على اختلاف أنواعها : سياسية ودينية وعلمية وغير ذلك ، وهو يسوق أمثلة من اليونان القديمة ومن المسيحية ومن الإسلام ومن العصور الحديثة في الغرب وفي الشرق على السواء .

وكان محمد حسين هيكل (١٨٨٨ - ١٩٥٦) من الداعين إلى الحرية في كثير من معانيها ، فألف كتاباً عن جان جاك روسو ليستند من دعوة هذا الفيلسوف إلى الحرية دعوة يوجهها إلى العرب في ثورتهم في سبيل

الحرية ، ويخرج صحيفة السياسة الأسبوعية (١٩٢٦) لتكون ملحقاً أدبيا أسبوعيا لصحيفة السياسة التي كان يشرف على تحريرها ، وليتخذ منها أقوى أداة لنشر الثقافة الجديدة التي أراد هو ومعاصروه أن يبدروا بنورها إرهابا لعصر جديد ، وكانت تلك البُلور - في رأى هيكل أول الأمر - بنورا غربية صرفا ، ثم سرعان ما أفاق إلى خطته . وصمم على أن يكون للنهضة العربية أصولها الخاصة التي تستعير من الغرب ما تستعيره لكنها لا يد إلى جانب ذلك أن تعتمد من ماضيا التربة الخصبة التي تستنبتها ، يقول هيكل في ذلك : « حاولت أن أنقل لأبناء لغتي ثقافة الغرب المادية ، وحياته الروحية لتتخلها جميعاً هدى ونبراسا ، ولكن أدركت بعد لآء أنني أضع البُلور في غير منيته . فإذا الأرض تهضمه ثم لا تتمخض عنه ، ولا تبعث الحياة فيه ، وانقلبت التمس في تاريخنا البعيد في عهد الفراعنة مولاتا لوسى هذا العصر ينشأ فيه نشأة جديدة . فإذا الزمن وإذا الركود العقلي قد قطعا ما بيننا وبين ذلك العهد من سبب يصلح علوا لنهضة جديدة ، ثم رأيت أن تاريخنا الإسلامي هو وحده البُلور التي ينبت ويثمر ، ففيه حياة النفوس ، يجعلها تهتز وترى ، ولأبناء هذا الجيل في الشرق نفوس قوية تنمو فيها الفكرة الصالحة لتوق ثمرها بعد حين » (من مقدمة « منزل الوسى ») .

الحق أن لا نجد صفة نصف بها الحياة الفكرية في عشرينات هذا القرن ، أصدق من أنها كانت حياة تمهد الأرض لبناء جديد يقام عليها حين نحين الفرصة المناسبة ، ولذلك شغل الكتاب جميعاً في تلك الحقبة بالتنوير عامة وبالتنوير فيما يخص الحرية العقلية والفنية والسياسية بصفة خاصة ، وفي هذا النشاط التمهيدى لذلك العصر يقول إبراهيم عبد القادر المازني : « قضى الحظ أن يكون عصرنا عصر تمهيد ، وأن يشتغل أبنائه بقطع هذه البُلور التي تسد الطريق ، وبمسوية الأرض لمن يأتون بعلمهم ، ومن الذي يذكر العمال فلابين سوا الأرض . ومهدوها ورصفوها ، ومن الذي يعنى بالبحث عن

موتلاء المجاعدين الذين أهدوا أيديهم في هذه الجلايد ، وبعد أن تمهد الأرض
وينظم الطريق يأتي نفر من بعدنا ويسرون فيه إلى آخره ، ويقبضون على
جانبه القصور شاهقة باذخة ، ويدكرون بقصورهم ونفسى نحن الذين أتوا
لم أن يرفعوها شاهقة رائعة ، والذين شغلوا بالتمهيد عن التمشيد ، فلندع
الجلود إذن ولنسأل كم شبرا مهدنا من الطريق « (من مقدمة « حصاد
المشم »)

لقد كان لسان الحال في مجال الفكر والأدب إبان فترة التنوير والتمهيد
التي أشرنا إليها — منذ ما قبل نهاية الحرب العالمية الأولى بقليل وإلى نهاية
الحرب العالمية الثانية — ناطقا بأنه إذا كان الغرب قد استبد بأرضنا فطريق
التخلص له شعاب كثيرة . منها أن ننزود بعلمه وثقافته لنقل الحديد
بالحديد ، ولعلك كان أبرز طابع يميز تلك الفترة هو نقل الفكر الغربي من
اليونان القديمة ومن بريطانيا وفرنسا الحديثين ، وكانت أداة النقل الأساسية —
هي المجلات أكثر مما كانت هي الكتب ، المجلات التي تصدر كل أسبوع متقلة
بخصيلتها المتفولة ترجمة وتلخيصا وتعليقا ونقدًا ، فإذا كانت الصحف اليومية
في المرحلة الأولى — كالويزد والقواء والجريدة — قد حملت هذا العبء نفسه ،
ففي المرحلة الثانية تخصصت لها مجلات أسبوعية وشهرية ، أول ما نذكره
منها مجلة السفور التي صدر عندها الأول سنة ١٩١٥ ، وفيه أعلن صاحبها
عبد الحميد خنسي مناجها ، شارحا المواد بعنوانها ، فقال في ذلك :

« ليست المرأة وحدها هي المحجة في مصر ، ولكننا محجة نزعائنا
ولفبائنا وكفعمائنا وممارتنا وأمانينا ، وكل شيء يبدو على غير حقيقته ،
فتحن أمة محجة حقيقتها ، بادية منها ظواهر كاذبة ، وقد تبين للباحث أن
هذه الظل ليست طبيعية في نفس الأمة ، وإنما هي حوارى تزول بزوال
أسبابها .

واشتركت في تحرير « السفور » مجموعة من الكتاب ، هي نفسها المجموعة التي سيشتد بأسها في عشرينات القرن وثلاثيناته ، والتي ستكون هي الداعية إلى الأخذ بأسباب الفكر الغربي والثقافة الغربية ليكون ذلك هو نفسه أفضل سلاح في استرداد حريتنا المقتصبة من الغرب المقتصب ، فلها كتب هيكل ، وطه حسين ، وعلى عبد الرازق ، وغيرهم وكانما جاءت مجلة السفور حلقة وسطى في سلسلة ثقافية واحدة ، أولها « البحرية » برئاسة لطفي السيد ، وآخرها « السيامة الأسبوعية » برئاسة هيكل ، وهي مدرسة فكرية يغلب عليها الطابع الفرنسي .

ولذلك قام بخط آخر يوازي ذلك الخط ويوازيه ، تمثل في مجلة البلاغ الأسبوعي واجتمع حوله من الكتاب من كان يوتر الفهل من معين الثقافة الإنجليزية ، وأشهرهم العقاد والمازني ، كما تمثل في مجلة العصور لإسماعيل مظهر والمجلة البلديلة لسلامة موسى ، ثم نشأت في الثلاثينات مجلتان أخريان هما « الرسالة » أولاً ، و « الثقافة » ثانياً لتحللتا شيئاً من الجمع بين الثقافتين الغربية والعربية ، تمهيداً لقيام شخصيتنا الثقافية البلديلة ، التي ستحدث عنها بعد قليل ، وفيهما ظهر أحمد حسن الزيات وأحمد أمين ، الأول بأسلوبه العربي الرصين ، الذي يعد في ذاته علامة اعتزاز بالقومية العربية في أصولها وفروعها ، والثاني بأسلوبه العلمي الواضح الذي يعد علامة من علامات التبشير بعصر جديد ، يركز على القديم ويفتح صدره للحديث .

٦

وإنه لما يميز هذه المرحلة الثانية كذلك ، تلك للزعة الرومانسية التي غمرت الشعر ، بل وخطراً كبيراً من الكتابة النثرية ، ونجحت بصفة خاصة في جامعة أبولو التي نشأت سنة ١٩٣٢ (وأخرجت مجلة باسمها سنة ١٩٣٥) وكان من أهم شعرائها أحمد زكي أبو شادي ، وإبراهيم ناجي ، وعلى محمود

طه ، فإذا تذكرنا أن كل حركة ثورية كبرى تصاحبها على الأغلب حركة رومانسية في الأدب ، فلك القهود بكل أنواعها : قيود الصياغة الشعرية ، وقيود العاطفة الباطنية ، هرفناكم كانت الحركة الرومانسية في الأدب العربي إبان عشرينات القرن وثلاثينات دالة على تيار للمقاومة العنيف ، ومدى سردياته في نفوس الناس على طول البلاد العربية ومرضها كأنما هي صبيحة واحدة متعددة الأوتار والأنغام ، صدح بها شعراء العروبة جميعاً .

فهذا أحمد زكي أبو شادي (١٨٩٢ - ١٩٥٥) في قصيدته « الضحايا » يعلن أن نداء الوطن يستوجب الانقراط في حق مواطنيه ، وألا نجامل الأولى سيوا المواطنين نبياً ، عن جشع لا يشبع وظلم لا يرتدع :

وكل يوم ضحايا لا عداد لها من غدرهم في جسيم البؤس والحون
أبعد هذا نصوص الشعر زخرفة ؟

وبلغت الانفعالية الرومانسية أوجها في الشاعر التونسي أبو القاسم الشابي (١٩٠٦ - ١٩٣٤) نجد قصيدته « نشيد الجبار » مثلاً لهذه اللوعة التي تأكل صاحبها كلما على ما قد حل به ، وتطسح به إل الساء في دنيا الأمل والرجاء :

سأعيش رغم النداء والأعداء كالنسر فوق القمة الشاء
أرني إلى الشمس المضيئة هازناً بالسحب ، والأمطار والألواء

النور في قلبي وبين جوانحي فلام أمتي السير في الظلام ؟

وإن القول ليطول بنا لو استطرادنا لذكر أمثال هذه الجملوات المشتعلة بوطنيتها خلال المرحلة الوسطى - فترة ما بين الحربين - التي هي الآن موضع الحديث .

وإنه لمن أبرز الملامح في الحركات الرومانسية كلها - وهي غالباً حركات لتحرر تعقب الثورات السياسية أو تصاحبها - العودة بالذكرى إلى مجد الآباء ، وهكذا كان الأمر في الأدب العربي ، لأنه إذا كانت الدعوة إلى الحرية تتحقق بشرح المبدأ من جهة ، وبضرب المثال من جهة أخرى ، فأين يوجد المثال في أمة صرورة إذا لم يكن في أبطال العروبة والإسلام وهما في ذروة المجد ؟ من هنا رأينا أدباءنا جميعاً يتجهون هذه الوجة ، فيدموا بالحديث عن أعلام الشعراء الأقدمين - وكان ذلك في العشرينات - ثم انتقلوا إلى ميدان أوسع ، فترجموا سيرة الرسول والخلفاء الراشدين وعدداً كبيراً من قادة المسلمين وأعلامهم ، فكان ذلك أبلغ ما يقال في وجه علو البلاد ، الذي جعل من أسلحة هجره أن يستخف بالحضارة العربية وبالثقافة العربية جميعاً ، وأن يدعى نفسه الأصالة في مبادئ الحرية والديمقراطية والأخوة الإنسانية بين أفراد البشر .

٧

وتنتهى الحرب العالمية الثانية سنة ١٩٤٥ - فتدخل حركة المقاومة - كما انعكست في الأدب - مرحلة ثالثة - فلتن كان قوام المرحلة الأولى كتابة هي أقرب إلى الخطابة السياسية ، قصد بها استثارة الشعور الوطني ، ثم كان قوام المرحلة الثانية رومانسية تنادى بالتحرر وفك القيود ، وتضرب أمثالها من أبطال التاريخ ، فقد جاءت المرحلة الثالثة لتقيم البناء الثقافي الجديد على نحو يبرز الخصائص القومية إلى جانب العناصر الحديثة ، وهامنا تغيرت الأداة الأدبية الأساسية ، فبعد أن كانت الأداة هي المقالة ، أصبحت القصة والمسرحية ، وذلك لأنهما الوسيطان اللواتي لتصوير المواقف والأشخاص : على أي نحو لا نريدها ، وعلى أية صورة نريدها ، وإن في اختيار الأداة الأدبية الجديدة لدبلا واضحا على توحيد العنصرين في

حياة واحدة : ما تأخذه من الغرب وما نضيفه من أنفسنا ، فلتن كنا قد أخذنا قالب القصة وقالب المسرحية من حيث هما طريقتان للتعبير ، فقد عرفنا كيف نملأ القالبين بمضمون محل أصيل ، غاب عليه - فيما بين ١٩٤٥ و ١٩٥٢ (سنة الثورة الاجتماعية الكبرى) - تصوير البؤس الذي أحاط بالناس ، ثم شيء من الكفر بالحضارة الغربية في ماديها ، لأن هذه المادية فيها كانت هي الدافع الأول نحو حركات الاستعمار الأوروبي لشعوب الشرق ، ولما كانت الحضارة الغربية المادية الحديثة قرينة العقل وما ينتج من علوم وتχνيات ومكنات ، فقد انقلب هذا الكفر بالحضارة المادية كفراً بالعقل وما يؤدي إليه ، ودعوة إلى عودة الشرق إلى روحانيته التي ميزته إبان ازدهاره .

أما تصوير البؤس فقد كان في طليعة من اضطلع به الدكتور طه حسين في قصصه التي كتبها في تلك الفترة : « شجرة البؤس » (١٩٤٤) ، « وجنة تشوك » (سنة ١٩٤٥) و « المعلمون في الأرض » (سنة ١٩٤٩) ، وكان قبل ذلك قد نشر قصته الأولى « دعاء الكروان » التي تسير الاتجاه نفسه ، لهذه القصص كلها تستفز الأريمية لما يصيب الإنسان الحر في كرامته على أيدي طغاة ملأوا دروب الحياة ومنعطفاتها ، على أن هذا الإنتاج الأدبي الخاص ، لم يحل دون أن يمضي عيله الأدب العربي في دراسته التي قصد بمثلها إقامة نماذج المثل ، لتكون المقارنة صارخة بين ما هو كائن وما يمكن أن يكون ، فقد كتب « الوعد الحق » (١٩٥٠) و « حسان » (١٩٤٧) و « على وبنوه » (١٩٥٣) و « الشيخان » (أبو بكر وعمر بن الخطاب) ١٩٦٠ ، فضلا عن دعوته القوية نحو تكافؤ الفرص بين المواطنين في التعليم .

وأما الثورة على العقل - ما دام العقل هو ينبوع الحضارة المادية بكل تفرعاتها السياسية - فقد اضطلع بها توفيق الحكيم في مسرحياته التي صدرت

إبان الفترة التي نشر إليها ، فأصدره سليمان الحكيم ، (١٩٤٣) و : الملك
أوديب ، (١٩٤٩) وكلتاها تبين أن العقل وحده لا يفي الإنسان عن
الحق شيئاً .

وكان من أبرز معالم هذه الفترة - وأهمها الفترة التي تومست بين
الحرب العالمية الثانية وقيام ثورة ٢٣ يوليو سنة ١٩٥٢ - ما أصدره
العقاد من كتب سياسية يقاوم بها استبداد الحكم ، وأخرى يصور بها المفاهيم
الإسلامية الرفيعة ، فمن المجموعة الأولى : هتلر في الميزان ، (١٩٤٠)
و : فلاسفة الحكم في العصر الحديث ، (١٩٥٠) ، ومن المجموعة الثانية ،
وهي من أهم ما كتب الكاتب في حياته الأدبية ، صقريات محمد (١٩٤٢)
وعمر (١٩٤٢) والصديق (١٩٤٣) والإمام علي (١٩٤٣) . . . إلى
آخر هذه السلسلة الطويلة التي شملت نحو خمسة عشر كتاباً ، أما طوال
الخمسينات ، فقد أخذ يخرج الكتاب إثر الكتاب ، دفاعاً عن الإسلام ،
حتى يظل ما يدعيه المستعمر في هذا الميدان ، مما يتخلله ذريعة يبرر بها
احتلاله ، ومن أهم هذه المجموعة كتب : الديمقراطية في الإسلام ، (١٩٥٢)
و : الإسلام والاستعمار ، سنة (١٩٥٧) و : حقائق الإسلام وأباطيل
خصومه ، (١٩٥٧) و : التفكير فريضة إسلامية ، (١٩٥٧) وغيرها .

وفي تلك الفترة نفسها ظهر عدد كبير من الأدباء الشباب ، اشتد وصيم
بما كان في الحياة السياسية حيثئذ من فساد ، وبما كان بينها وبين الاستعمار
من صلات وروابط ، وهم أنفسهم الشباب الذين ظهرت في كتاباتهم بلود
المعاني الاشتراكية التي جاءت ثورة ١٩٥٢ لتخرجها إلى عالم الوجود ، وقد
لغند الوجود الأدبي بعض هؤلاء الشباب إلى يومنا هذا فأصبحوا من كتاب
الاشتراكية وشعرائها المرموقين .

ومن الكتاب الذين انكسرت للمقاومة في أديمهم نجيب محفوظ ، الذي

لنجد إنتاجه في القصة من الثلاثينات إلى يومنا هذا . ولعل قمة أعماله - من الزاوية التي ننظر منها الآن إلى الأدب - وهي انعكاس الجهود التحررية على الأدب - أقول لعل قمة أعماله في هذا الميدان هي ثلاثيته الكبرى : « بين القصرين » و « قصر الشوق » و « السكرية » . في هذه الثلاثية صورة كاملة للنقائض والتضخيمات لحياة المجتمع المصري كله خلال الفترة التي تقع بين الحربين ، نرى فيها كيف تطور مفهوم الوطنية عند الأجيال المتعاقبة ، فالوطنية عند الجيل الكبير كانت دفعا للتبرعات ودعاء من الله بنصرة الزعماء ، والوطنية عند ابنه الكبير هي توزيع المنشورات السياسية ومشاركة في المظاهرات حتى لقد أتى حظه في إحداها . والوطنية عند ابنه الأصغر (كمال عبد الجواد) هي العمل من أجل الشعب ، بل من أجل الإنسانية المكافئة داخل الوطن وخارجه على السواء ، ثم تنتقل إلى الخدمة ، فترى مفهوم الوطنية قد ارتبط بالميدان الاقتصادي ، فأعداء الوطن هم من يستغلونه في هذا الميدان ، لا فرق بين أجنبي ومواطن إذا كان كلاهما من المستغلين . ومن هؤلاء الأشخاص جميعاً ، يهتم الكاتب - بصفة خاصة - بكمال عبد الجواد ، الذي قال عنه : « إنه يعكس أزمة الفكرية ، وهي أزمة جيل بأسره » .

٨

ونحدث أحداث كبرى نشد حولها الكتاب والشعراء جميعاً ، من أهمها قيام إسرائيل (١٩٤٨) والعنوان الثلاثي على الجمهورية العربية المتحدة (١٩٥٦) . ولورة الجزائر ، وغيرها من الثورات التي شملت الوطن العربي كله من أوله إلى آخره . فظهرت عيون الأدب ثراً وشعراً ، لتصب على هذه المناسبات الإنسانية الكبرى ، كتبت القصص التي تصور روح الشعب الثائرة لزاء المستعمرين والمبشرين والإقطاعيين . نذكر منها

قصة يوسف السباعي « رد قلبي » وقصة إحسان عبد القدوس « في بيتنا رجل » وقصة لطيفة الزيات « الباب المفتوح » ، وكتبت المسرحيات التي تصور القوة الفاشية حين تقهك حرمان العدل والحق ، نذكر منها مسرحية عبد الرحمن الشرقاوي « مأساة جميلة » ومسرحية ألفرد فرج « سليمان الحلبي » ومسرحية « الاحتفلة الحرجة » ليوسف إدريس ، ونظمت دواوين بأسرها تعبيراً عن الشعور الوطني الفياض ، نذكر منها ديوان « قارب قوسين » للشاعر محمود حسن إسماعيل ، وأعيدت ذكريات المأساة الماضية في شعر جديد ، كحادثة دنشواي في قصيدة صلاح عبد الصبور « شق زهران » وقصيدة « أوراس » عن ثورة الجزائر لأحمد عبد المعطي حجازي ، الحق أن ما كتب ونظم في مأساة فلسطين وفي بطولة بور سعيد وفي معركة الجزائر ومعركة الكونجو وشقي ضروب المقاومة التي يبدونها الوطن العربي بخاسة وتبديها أفريقيا وآسيا بعامة ... لا تكاد تقع تحت الحصر ، فالموضوع حاضر على ألسان الأقلام أيا كانت الصورة الأدبية التي تجري بها .

ومن الموضوعات التي تشغل الأقلام كذلك إبان هذه المرحلة الثالثة موضوع الوحدة العربية والقومية العربية ، وهو جانب إيجابي يستهدف إقامة بناء جديد على أسس سليمة . ولا يقف عند مجرد الثورة الشعبية في مهاجمة المصالح والمستعمر ، فالدول العربية القائمة الآن ... كما يقول الباحث العربي الكبير ساطع الحصري ... « لم تكون ولم تعدد بمشيئة أهلها ولا بمقتضيات طبيعتها ، وإنما تكونت وتعددت من جراء الاتفاقات والمعاهدات بين الدول التي تقاسمت البلاد العربية ، وسيطرت عليها ، ويوجه ساطع الحصري اليوم إلى أولئك الذين ثاروا ليمتصروا من المستعمرين ، حتى إذا ما ظفروا بشيء مما أرادوا ، أصروا على أن تبقى لبلادهم الحدود التي حددتها بها المستعمرون لصالح المستعمرين : « ما أخربنا نحن للعرب ، لقد ثرنا على الإنجليز والفرنسيين ، ثرنا على من استولى على بلادنا واستبدلنا » وأثرنا الثورات

الحمره والبيضاء على عقود من السنين ، وقاسمتنا في سبيل تلك الأرواح
من العذاب والتضحيات ، ولكننا عندما تحررنا من نير كل هؤلاء ، أخذنا
تقدس الحدود التي كانوا قد أقاموها في بلادنا بعد أن قطعوا أوصالها ،
ونسينا أن تلك الحدود إنما كانت هي الحبس الانفرادي والإقامة الجبرية
التي فرضوها علينا ، لإضعافنا ، وعزل قوى بعضنا عن أن نتحد
بالقوى الأخرى ، ومن أهم كتب المصري في ذلك كتاب وآراء وأحاديث
في القومية والوطنية « ود المروية بين دعائها وعصومها » .

قلنا إن أدب المرحلة الأخيرة - فيما يتصل بمقاومة المستعمر - قد اتسم
بمناخ إيجابي يبرز به خصائصنا الشخصية القوية ، لكي تقف على أقدامنا
ولا يحررنا تيار الشمول ، الذي يسود فيه القوى ويضيع بين أوجاه
الضعيف ، وكان من أهم ما عني به الأدباء في هذا الاتجاه الإيجابي البناء ،
استخراج أصولنا من لآلاف التراث الشعبي ، فأدخلوا يقصون الرسوم
الشعبية والأغاني الشعبية والأساطير الشعبية ، حتى لقد صدرت مجلة فصلية
بإشراف الدكتور عبد الحميد يونس ، لتختص في عرض التراث الشعبي
وتحليله ونقده ، ليقيد منه كتاب القصة والمسرحية كما يقيد منه المصورون
والتحاتون والشعراء ، فإذا أضفنا إلى هذه الحركة حركة أخرى لبنته
قائمة منذ فجر نهضتنا في أول القرن وإلى يومنا ، وأعني بها حركة نشر
التراث العربي وتحقيقه ، تبين لنا الأساس العريض المكين الذي نريده أن
نقيم على ركائزه المجتمع العربي الجديد ، وعندئذ لا نقول إن الجديد قد
جاء ليعارض القديم وينسحقه ، بل نقول إن الجديد قد جاء ليبدل روائيه
في عروق الماضي وشرائبه ، وبهذا يتصل بنا تاريخنا ماضيا بحاضر ،
فلا تكون فترة الاستعمار في هذا الطريق الطويل الموصول إلا بمثابة عثرة
طرات حيناً على الجسم عند ما أعطته العلة وسرعان ما انحطت حين استرد
للعيل عافيته وقوته .

إرادة التغيير

١

إنه لما توصف به الناطقية الفلسفية أحياناً ، هو أنها محاولات لتوضيح المفاهيم التي تقع عند الناس بين الجهل التام والعلم التام ، بمعنى أنها مفاهيم يتداولها الناس وهم على بعض العلم بها ، فلا هم يجهلون بها كل الجهل ولا هم يعلمونها كل العلم ، فتتداولها الفلسفة بالتحليل والتوضيح لعلها تبلغ من معانيها مبلغ التحديد الدقيق الحامض ؛ فهذه المفاهيم التي تقع عند الناس وسطاً بين الغموض والوضوح ، هي أشبه شيء بمدينة تراها على مبعدة قري يروا امتداداً في الأفق ، تبين معاله الرئيسية من بناء مرتفع هناك ودخان متصاعد هنا ، فتكون مما تراه على يقين أنك تقترب من مدينة ، أما تفصيلاتها فليست منها على هذه الدرجة من اليقين ، لكنك كلما دنوت منها ازدادت إلحاحاً بتلك التفصيلات ، لما قد كان يبدو لك من بعيد بقعة كبيرة بيضاء ، قد أخذ الآن تبين في شيء من الوضوح أنه عمارة سكنية ارتفاعها عشرون طابقاً ، وتلك التي بدت لك من بعيد لمحة ضوئية ساطعة ، قد ظهر لك الآن أنها سطح من زجاج يغطي مصنعا ضخماً ..

وهكذا قل في كثير جداً من المفاهيم التي نتداولها في مجرى حياتنا الفكرية ، بل وفي مجرى حياتنا العملية ، والتي نشعر أن الحياة - فكرية أو عملية - متعلقة بدونها ، ومع ذلك لمعلنا بها لا يكاد يصدى علمنا بأن في الأفق البعيد مدينة كبيرة ، وهامنا يكون عمل الفلسفة أن تدنو بنا من تلك المفاهيم لتراها في تفصيلاتها ودقائقها ، وكثيراً ما تأملنا الدهشة أن نرى

من تلك التفاصيل والدقائق ما لم نوقعه ولم يخطر لنا ببال ، وعندئذ قد يحدث لمن أخذته الدهشة أن يثور في وجهه من أخذ بيده وأطلعه على دقائق ما كان يتصوره في غموض وإبهام ، متهاً لياه بأنه يقدر البسيط ، ويصعب السهل ، ويغمض الواضح ، والأمر في هذا شبيه بنا حين نستخدم الورقة والقلم والمنقلة والمقعد في بساطة تحليل إلينا أن هذه أشياء أولية لا تحتاج إلى تحليل ، حتى إذا ما جاء عالم الفزياء يثبتنا أنها في الحقيقة أشياء مركبة معقدة تنحل آخر الأمر إلى عناصر قوامها ذرات مؤلفة من كهارب موجبة وكهارب سالبة وكهارب محايدة ، إلى آخر هذه القصة التي ترونها الطبيعة النووية ، أخذتنا الدهشة ، لكن العجب هنا هو أن الدهشة لا تنتهي بأصحابها إلى اتهام علماء الطبيعة بأنهم يعقلون البسيط ويصعبون السهل ويغمضون الواضح ، بل ترى هؤلاء ينصتون في إعجاب ، يريدون أن يعطوا ما لم يكونوا يعلمونه ؛ على خلاف موقفهم في الحالة الأولى ، حين جاءهم الفيلسوف بتحليل يفكك لم أوصال المفاهيم التي يتداولونها ، فثاروا في وجهه كأنهم كانوا يحملون النعمة في آلهم اليهم ، ويخشون أن يفسد تحليل الفلاسفة عليهم ما كانوا به يعمون .

ولعل السر في اختلاف الموقفين : موقف الناس بإزاء التحليل الطبيعي الذي يفكك الأشياء المادية إلى عناصرها الأولية ، وموقفهم بإزاء التحليل الفلسفي الذي يفكك الأفكار العقلية إلى مقوماتها البسيطة : هو أن النوع الأول من التحليل لا يحس تفوهمهم ، وإنما ينصب على أشياء لا تمت لأنفسهم بصلة إلا صلة الأداة الجامدة بمن يستخدمها ، وأما النوع الثاني من التحليل فهو في الأعم الأغلب ينصب على جوانب من صميم النفس الإنسانية وقيمها : العقل والروح والذكاء والتفكير والإرادة والملاحظة والانفعال والتغير والشر والجهل والقيح والحق والباطل ، إلى آخر هذه القائمة الطويلة من التصورات التي يستحيل عليك أن تجد إنساناً واحداً يجهلها كلى الجهل ، بدليل أنه ما من إنسان تكاملت له قدراته إلا وتصبح هذه التصورات جزءاً

من اللغة المتداولة المشتركة التي ترد في حديثه دون أن يفهم عندها متسائلاً :
 ماذا تعني ؟ إلا أن يكون فيلسوفاً أو سائراً في طريق الفكر الفلسفي .

٢

« وإرادة التغيير » كلمتان صيغتا على صورة المضاف والمضاف إليه ،
 تماماً كما تقسول « قراءة الكتب » و « كتابة الخطابات » و « رؤية
 الشمس » ، وهما كلمتان قد أصبحتا بما تتداوله في الحديث ، لا غناء لنا
 منهما ، لأنهما معاً تكررنا أحد المبادئ التي نستهدىها في بناء حياتنا
 بالحديفة ، وهما ... سواء أخذناهما مفردتين أو موصولتين في عبارة واحدة ...
 من ذلك الضرب من المعاني التي أشرنا إليها ، أعني ذلك الضرب من المفاهيم
 التي يكون للناس منها على درجة وسطى بين الجهل والعلم ، ومن ذا
 لا يستخدم كلمة « إرادة » وكلمة « تغيير » في حديثه البخاري ، وهو على
 بعض العلم بما تعني هذه الكلمة أو تلك ؟ ليس من الناس من يجهلها كل
 الجهل ، ولكننا نزع أيضاً أن قليلاً جداً من الناس هم الذين يعلمونها
 كل العلم .

فماذا نعني بالإرادة ؟ إنني لا أنوي أن أسوح بالقارئ في متاهات
 المناهب المختلفة ، وأوتر أن أعرض الأمر من وجهة النظر التي أرائني أميل
 إلى قبولها ، فأننا أحد القبين يؤمنون ببطلان نظرية « الملكات » التي كان
 أصحابها يظنون أن داخل الإنسان « قوى » لكل قوة منها كيان مستقل قائم
 بذاته ، فهنا « عقل » وتلك « نفس » وهذا « ذكاء » وتلك « إرادة »
 كأنما هي جمهرة من الأشباح ازدحمت في جوف الإنسان ، لكل شبح منها
 عمله الذي يؤديه ، وحتى إذا مرت به ساعة لا يؤدي خلالها ذلك العمل ،
 فهو ما يزال هناك مستريحاً أو معطلاً ، ينتظر اللحظة التي ينشط فيها لأداء
 عمله ، كلا ، لست من هؤلاء الذين يتصورون قوى الإنسان أشباحاً قائمة

بلواتها داخل الإنسان ، تؤدي عملها حيناً ولا تؤديه حيناً آخر ، إذ أتى
من يأملون في فهم الإنسان بالنظرة « السلوكية » التي تترجم أمثال هذه
للتصورات (عقل ، نفس ، ذكاء ، إرادة الخ) إلى نوع السلوك الذي
يسلكه البدن في مواقف الحياة المنظورة المشهودة ، وبهذا يكون « العقل »
نمطاً معيناً من السلوك يسلكه الإنسان في مواقف بدائتها ، وتكون « الإرادة »
نمطاً معيناً آخر من السلوك ، وهلم جرا . فلو سألتني : ما العقل ؟ أشغلتك
من يدك إلى إنسان يحاول أن يلتصق الطريق إلى هدف — كأننا ما كان
الهدف ، وكأننا ما كان الطريق — وقلت لك : هذا الذي تراه من محاولة
للوصول إلى هدف ، هو مثل من الأمثلة الكثيرة التي جاءت كلمة « عقل »
لتضمها جميعاً في حزمة واحدة ، نعم إن أهداف الناس كثيرة ومتنوعة
بتنوع الأفراد والمواقف والظروف ، وبالتالي فإن المحاولات لتحقيقها تختلف
 باختلاف تلك الأهداف ، فالذي هدفه أن يشكل قطعة الحديد على صورة
الفتاح ، لا تجيء محاولته شبيهة بمحاولة الذي هدفه أن ينسج من القطن قماشاً ،
أو شبيهة بمحاولة الذي هدفه أن يقسم تركة بين الوارثين ليمطى كلا
ما يستحقه منها ، لكن هذه كلها أمثلة تجسد ما نعنيه بالعقل ، لأنها أمثلة
لمحاولات يقوم بها أصحابها بغية الوصول إلى هدف مقصود ، وبهذا نفهم
« العقل » من زاوية السلوك المرئي المشهود وبهذا أيضاً نفهم الصلة الوثيقة
بين « الفكر » و « العمل » ، فليس فكراً ما ليس يتجسد في فعل ، وليس
فعلاً موثقاً مسدداً نحو غاية ما ليس يسير على فكرة مرسومة .

وهكذا قل في « الإرادة » ، فإذا سألتني ما « الإرادة » ؟ أشغلتك من
يدك إلى إنسان استهدف هدفاً ، فلما سار إلى تحقيقه صادفته في الطريق
معوقات ، فراح يزيلها ليستأنف السير ، إنه لا انفصال بين « الإرادة »
و « العمل » حتى ليصبح من القفو أن نقول من إنسان إن له « إرادة » لكنها
لا تجهد العمل الذي تؤديه ، وإلا كنت كن يقول إنه يأكل ولا طعام ،

أو يشرب ولا ماء ! الإرادة هي نفسها العمل الذي يحقق الهدف ويزيل عائقه يحول دون تحقيقه ، شريطة أن يكون الهدف هو هدفك أنت ، وإلا كنت آلة مسخرة في يد صاحب الهدف ، إنك في العمل الإرادي أنت الأمر وأنت للأمور ، بل إنه لكشيه مضلل أن يجعل منك أمراً ومأموراً ، كما لو كنت جانبين أحدهما في الداخل - وهو ما يسمى بالإرادة - والآخر في الخارج - وهو ما يوصف بأنه تنفيذ للإرادة - والصواب هو أنك وأنت تعمل العمل الذي تسعى به إلى تحقيق أهدافك فأنت عندك جميع سلوكك تجسيد للإرادة وتنفيذها .

ولعلك قد لحظت فيها أسلفناه لك عن « العقل » من أنه هو السلوك الذي يبدأ بفكرة عما نريد تحقيقه وينتهي بتحقيق تلك الفكرة بحيث تصبح كياناً مجسداً ، وفيها أسلفناه لك عن « الإرادة » من أنها هي كذلك السلوك الذي يبدأ بالصورة الذهنية التي يراد إخراجها وينتهي بتحقيقها بحيث تصبح كياناً مجسداً ، أقول لعلك قد لحظت في هذا القول عن العقل وعن الإرادة أن كليهما واحد ، في كلتا الحالتين فكرة وتنفيذها في عملية واحدة متصلة أولاً رؤية للهدف قبل وقوعه وآخرها وصول لذلك الهدف بعد أن سيرناه كائناً قائماً بين الكائنات .

وهكذا الحياة الإنسانية وحدة عضوية قوامها فعل وحركة ، لا فرق في ذلك بين تفكير العقل وإرادته .

إنك إذ تنظر إلى الإنسان وهو ينشط بأي ضرب من ضروب النشاط : إذ تنظر إليه وهو يكتب خطاطياً ، أو يقرأ كتاباً أو يأكل طعامه ، أو يلعب الكرة أو الشطرنج ، إذ تنظر إليه وهو يقيم الجدران ويرصف الطرق ويبيع ويشترى ويتكلم ويسمع ، إذ تنظر إليه وهو يمشي ويمشي ويقف ويجلس ويضحك ويكفي ، لا يخطر ببالك أبداً أنك إزاء شطرين في كل

عمل من هـلـه الأعمال الـتى تنظر إليها ، فتقول لنفسك : هـلـه شـطر « الإرادة » وهـلـه شـطر « تنفيـدها » ، لأنك تعلم من غير أنك مع نفسك أن الإرادة هـي تنفيـدها ، وأن الإنسان هو الكل المـضوى الواحد الذى ينشـط بهـلـه العمل أو ذاك .

وإذا كانت الإرادة هـي نفسها الفعل ، فقد أصبح واضحاً أن قولك « إرادة الفعل » لا يـزيد شيئاً عن قولك « الإرادة » لأن هـلـه لا تكون بغير فعل ، كما لا يكون الولد والدلاً بغير ولد : ولا يكون الـهـيـن بغير اليسار ، ولا يكون البعيد بغير القريب ، ولا الأعلى بغير الأدنى . . كل هـلـه متضـايفات لا يتم المعنى لأحدها بغير أن تضاف إلى شـقها الآخر .

ونخطو خطوة أخرى ، فتقول إنه إذا كان لا إرادة بغير فعل ، فكذلك لا فعل بدون تغيير ، وسواء كان التغيير الحادث ضليلاً أو جسيماً فهو تغيير : إنك لا تفعل الفعل فى غلاء ، بل تفعل الفعل ... أى فعل كان - لتحرك به شيئاً فيتغير مكانه ليتغير أداؤه وتتغير صلاته بالأشياء الأخرى : كان الخبـر على الجبل فأصبح هناك جزءاً من الجدار ، وكان الماء هنا فى النهر فأصبح هناك فى أنابيب المنازل ، كان المـداد هنا فى الزجاجة ، فأصبح فى جوفه القلم ، ثم انتـر على الورق كتابة يقرأها قارئ إذا وقع عليها بصره ، وكانت الأرض يباباً فزرعت ، وكان الحديد خاماً من خامات الأرض فصنع قضباناً ... كل إرادة فعل وكل فعل حركة وتغيير .

فقولنا « إرادة التغيير » لا يضيف شيئاً إلى شيء ، بل هو قول يوضح معنى الإرادة بإبراز عنصر من عناصرها ، وكان يكفى أن تقول من الإنسان إنه إنسان حتى لفهم من ذلك أنه ذو وحدة عضوية هادئة ، وأنه فى سيره

نحو أهدافه كائن عاقل يريد ، وأنه في إرادته قاعل ، وأنه في فعله متحرك وحرك ، ومتغير ومتغير .

٢

وتسألني : هل تريد أن الإرادة هذه هي حالها دائماً وتلك هي خصائصها ، فلا فرق بين حالة تكون فيها مقيدة وحالة أخرى تكون فيها حرة ؟ وأجيبك فأقول إنني أخشى أن يوقعنا وضع المشكلة على هذه الصورة التقليدية القديمة في الحاجة لفظية لا تنفع أحداً ولا تنفع لأحد ، فلنكم بحث الباحثون وكتب الكتاتيون جواباً عن السؤال القائل : هل الإرادة حرة أم مقيدة ؟ ومتى تكون الإرادة حرة ومتى تكون مقيدة ؟ ولذلك فإنني أفضل النظر إلى المشكلة من زاوية الأهداف وتحقيقها لأنها تكون نظرة أجسدى ، فنقول إن الأصل في الإنسان — كما أسلفنا لك القول — هو أن يكون كائناً عضوياً هادفاً يحميه في فعل وحركة ، لكن قد ينحرف الأمر إلى أحد احتمالين آخرين ، أولهما أن ينشط الكائن العضوي لغير ما هدف ، فيخبط في الأرض يخبط الأعمى ، وعندئذ لا إرادة لأنه لا هدف ، وعندئذ أيضاً يلتقي سؤالنا هل الإرادة حرة أم مقيدة لأنها ليست هناك ، والاحتمال الثاني هو أن ينشط الكائن العضوي لهدف استهدفه سواء ، وهنا أيضاً لا إرادة ، لأن الإرادة هنا هي إرادة من استهدف الهدف ، فلا إرادة للبعد الرقيق حين يغفل لمولاه ما يريد ، ولا إرادة للبلد المستعمر (بفتح الميم) إذا أُملي عليه المستعمر (بكسر الميم) ما يفعله وما لا يفعله ، فلا إرادة إلا في حالة واحدة ، هي أن يكون النشاط مرهوناً بهدف وضعه الناشط لنفسه ، أو وافق عليه ، وفي هذه الحالة الطبيعية السوية يمتنع السؤال هل الإرادة عندئذ حرة أم مقيدة ، وإذن فإيس التعارض الحقيقي هو بين الحرية والتقييد ، بل التعارض.

الحقيقى هو فى أن يكون ثمة إرادة أو لا يكون ، وهى لا تكون إذا لم يكن هدف أو إذا كان هناك الهدف لكنه هدف يستهدفه غير القائم بالعمل .

حل أن نقطة هنا لا بد من توضيحها ، وهى حين لا يكون الهدف مقصوداً على فرد واحد ، إذ قد تشترك جماعة بأسرها فى هدف معين ، تسمى إليه بكل أفرادها ، حتى إن تنوعت الوسائل التى يتخذها كل فرد على حدة ، فهناك تكون الإرادة مكفولة كما لو كانت لإرادة فرد واحد ، وهذا يذكرنا بالإشكال الذى يتعرض له مؤرخو الفلسفة بالنسبة إلى ملهيب اسينوزا الذى يجعل الوجود كلا واحداً يسير نفسه بنفسه ، بحيث لا يملك أى جزء على حدة إلا أن يسير مع الكل فى مساره للرسوم ، فهنا ينشأ السؤال : أيمكن الإنسان فى هذا المجموع المتكامل حراً أم يكون مجبراً على السير مع سواء فى الخط المرسوم ؟ والجواب الأصوب هو أنه حراً ما دام جزءاً فى الكل الذى رسم الطريق لنفسه بنفسه . . . وهكذا نقول بالنسبة للفرد الواحد فى مجتمع وضع لنفسه بنفسه خطة للعمل لتحقيقاً لأهداف محددة ، فما دام الهدف قائماً ، وما دام الهدف من وضعه هو . . . مشتركاً فيه مع غيره . فهو فى سعيه نحو الهدف كائن مرید .

إن من أهم ما نريد أن نقرره هنا . . . تمهيداً للنتائج التى ستستخرجها فى الفقرة التالية من المقال ، هو العلاقة بين الفرد والمجموع ، تلك العلاقة التى تضمن للفرد حريته ، وفى الوقت نفسه تضمن مشاركته للمجموع فى رسم الأهداف ، لما أكثر ما قاله القائلون بوجود التعارض بين أن يكون الفرد منخرطاً فى جهد جماعى يسير فيه مواظبه ، وأن يكون . . . مع ذلك . . . حراً فى التماس الطريق الذى يراه ملائماً له ، والأمنطة كثيرة جداً على ألا تعارض بين الجانبين ، إذا نحن فرقنا بين شيئين : الإطار الذى يحدد قواعد السير ، ثم خطوات السير فى حدود ذلك الإطار ، فهناك قواعد مشتركة بين لاعبي الكرة أو لاعبي الشطرنج ، لا يسمح لأحد اللاعبين

بالمخرج عليها ، ومع ذلك فلكل لاعب كامل الحرية في أن يحرك الكرة أو قطعة الشطرنج حيث أراد في حدود قواعد اللعب - نجد مثلاً آخر : قواعد اللغة يلتزم بها كل كاتب بها أو قارئ لها ، فليس من حق الكاتب العربي أن يتعصب فاعلاً أو أن يرفع مقعولا به ، لكن هل يعنى هذا حرمان الكاتب من حريته فيما يكتبه وغنى تلك القواعد ؟ إن لكل كاتب موضوعاته التي يعرضها ، وأسلوبه الذي يعبر به عن نفسه ، على أن يتم ذلك كله في حدود المبادئ المشتركة . . . لا ، بل إن كل عبارة يخطها الكاتب إنما يلتزم فيها بمبادئ كثيرة ، دون أن يحد ذلك من حريته في اختيار مادتها وطريقة صياغتها ، ففضلاً عن قواعد اللغة نصوصاً وصرفاً ، هنالك مبادئ للخطق يلتزمها بحكم طبيعته نفسها ، فهو لا يجوز لنفسه - مثلاً - أن يقول إنه إذا أراد مسافة قطع المسافة التي طوها مائتا كيلو متر في ساعتين ، فيكتبه قطار يسير بسرعة عشرين كيلو متراً في الساعة ، أو أن يقول إنه إذا أرادت البلاد تنفيذ خطة صناعية تكلفها مائتي مليون من الجنيهات ، فيكتبها أن تجمع من المواطنين خمسين مليوناً - الكاتب حر فيما يقول ، ما دام قوله ملتزماً لمبادئ اللغة والفكر ، وهكذا قل في المواطن الفرد بالنسبة للمبادئ والأهداف التي وضعها المصروع ، وكان هو أحد أفراد فلك المجموع ، فهو حر في طريقة سيره وأسلوب حياته ، على أن يجيء نشاطه ملتزماً للمبادئ المقررة .



فدعنا حق الآن من فكريين : الأول هي أن الإرادة هي نفسها العمل الذي يحقق الهدف المنشود ، وأنه حيث لا عمل فلا إرادة ، وأن كل عمل إنما هو تغيير لأوضاع الأشياء ، وإذا نحن إذا قررنا لشخص أو جماعة إرادة ، فقد قررنا بالتالي أن هذا الشخص أو هذه الجماعة تعمل عملاً تغير

به من أوضاع الحياة قليلا أو كثيراً ، والثالثة هي أنه لا تعارض بين حرية الفرد الواحد في طريقة حياته وبين أن يكون ملتزماً بالأهداف والمبادئ والقواعد التي أقامها المجتمع الذي هو أحد أفراده .

وبنينا أن نستنتج النتائج من هذه المقدمات : إنه إذا كانت كل إرادة هي إرادة تغيير ، إذن فليس السؤال هو : هل الإرادة التي أطلقت للشعب يوم انتصاره هي إرادة تغيير أو إرادة شيء آخر ، بل السؤال هو : ما دامت الإرادة التي أطلقت للشعب يوم انتصاره هي بالضرورة- إرادة عمل وتغيير (لأن هذا هو معنى الإرادة كما قلنا) فما الذي تغيره ؟ وما الهدف الذي من أجل تحقيقه تغير ما تغيره ؟

إن القائمة لتطول بنا ألف ألف فرسخ ، إذا نحن أدخلنا تعدد التفاصيل الجزئية التي يراد تغييرها ، كأن نحصر الأفراد الذين يراد لهم أن يصبحوا بعد مرض ، وأن يعلموا بعد جهل ، وأن يطعموا بعد جوع ، وأن يكتسوا بعد عري ، وكأن نحصر الطرق التي يراد لها أن تروصف ، والحشرات التي لا بد لها أن تباد ، والأرض التي لا بد أن تزرع والمصانع التي لا بد أن تقام . تلك تفاصيل جزئية تعد بألوف الألوف ، لكنها تندرج كلها تحت مبادئ محدودة العدد ، ثم تندرج هذه المبادئ بدورها تحت ما يسمى بالقيم أو المعايير التي عليها يقاس ما نريده وما لا نريده لحياتنا الجديفة ، فإذا أنت خبرت ما لدى القوم من معايير وقيم ، تغير لهم بالتالي وجه الحياة بأسرها .

ولا تكون إرادة التغيير قد نالت من حياتنا قيد أنملة إذا نحن لم نوحدها في أذهاننا توحيداً تاماً بين العام والخاص ، فتلك من أولى القيم التي لا بد من بثها في النفوس وترسيخها في الأذهان ، فنحن بما ورثناه من تخليد اجتماعي أحرم ما نكون حل للملك الخاص ، وأشد ما نكون إهمالا للملك

العام ، فالفرق في أنظارنا بعيد بين العناية الواجبة بالأبن والعناية الواجبة بالمواطن البعيد ، بين العناية بتنظيف الدار من داخل والعناية بتنظيف الطريق ، الفرق في أنظارنا بعيد بين المال نملكه والمال نملكه الدولة للجميع ، بين العيادة الخاصة يديرها الطبيب الذي يستغلها والمستشفى العام يديره الطبيب نفسه ولكنه يديره باسم الدولة ، الفرق في أنظارنا بعيد بين معنى : أنا ، و نحن ، وبين : هو ، و هم ، ، فما زال الذى يشغلنا هو هذه الأنا ونحن اللتان لا تمنيان أكثر من الأسرة وحلودها ، وأما هو وهم اللتان نمتدان لتشملنا أبناء الوطن جميعاً لما ترالان في أوهامنا تدلان على ما يشبه الأشباح التى لا يؤذيها التجويع والتعليب .

ولا تكون إرادة التغيير قد نالت من حياتنا قيد أنملة إذا نحن لم نسير من مكان إلى مكان ، فلمن تكون الصداقة في المجتمع : للمكثود المشوك بالعمل أم صاحب البطالة والفراغ ؟ فنحن بما ورثناه من تقليد اجتماعي ترفع من شأن من استطاع العيش الرغد بالعمل القليل ، وتخفض من شأن من اضطره أكل الخبز إلى العمل المجهد الشاق ، حتى لمخلع على أى رجل شئت منصباً رفيعاً ، فية ترون في ذهنة المنصب الرفيع بكثرة المعاونين والمرءوسين والحجاب . . والظر ملياً في كلمة « حاسب » لتعلم أن صاحب السلطان يحكم التقليد الاجتماعي يحتاج إلى من يحجبه عن الناس أو يحجب الناس عنه ، والفرق في الجوهر بين تقليد يرفع الإقطاعي على رؤوس أرقاء الأرض ، هؤلاء يفلحون الأرض ويحملون الأثقال ويرعون الماشية ، وذلك في حصنه المنيع محتجب عن الأنظار لا يدرى الناس ماذا يعمل وكيف يعمل ، لافرق بين هذا وبين صاحب المنصب الكبير الذى يقيم الحجاب بينه وبين الناس .

ولا تكون إرادة التغيير قد نالت من حياتنا قيد أنملة إذا لم نقل مواضع الزهو ، فبدل أن يزهى المرء بنفسه لأنه ليس مضطراً للخضوع للقانون كما يخضع له عامة السواد ، يزهى المرء بنفسه بقدر ما هو خاضع لقانون الدولة سواء جاء خضوعه هذا علانية أمام الملأ أو سرّاً في الخفاء ، فمن يحكم

التقليد الاجتماعي الذي ورثناه ما تزال نعمل من مكانة الدين لا تسرى عليهم القوانين سرياتها على الجواهر ؛ فإذا قيل - مثلاً - يكون اللحم بمقدار أو يكون السكر والزيت بمقدار ، رأيت صاحب المكانة الاجتماعية قد ملأ داره ودور أقربائه وأصدقائه لحماً ومكراً وزيتاً ، لأنه لا يكون صاحب جاه - بحكم التقليد - إلا إذا كان في وسعه الإفلات من حكم القانون .

الإرادة هي نفسها إرادة التغيير ، ولا يكون التغيير لجرد تهديد وضع بوضع بغير قيود ولا شروط ، بل يكون تبديل وضع أدنى بوضع أعلى ؛ ومقياس التفاوت في العلو ، إنما يقاس بعدد المواطنين الذين يتفقون بالوضع الجديد ؛ وإن السؤال الذي طرح نفسه تلقائياً غداة النصر العظيم في السويس هو : لمن هذه الإرادة الحرة التي استخلصها الشعب المصري من قلب المعركة الرهيبة ؟ وكان الرد التاريخي الذي لا رد غيره هو : إن هذه الإرادة لا يمكن أن تكون لغیر الشعب ، ولا يمكن أن تعمل لغیر تحقيق أهدافه .

المهم في إرادة التغيير أن نعرف ماذا نغير من حياتنا وكيف نغيره ؛ والذي نريد له أن يتغير هو القيم التي نقيس بها أوجه الحياة ، وكيفية تغييرها هي أن نختار لكل موقف معياراً من شأنه أن ينشئ أكبر نفع وقوة وكرامة واستنارة وأمن لأكبر عدد من أبناء الشعب .

وحدة التفكير

١

مشكلة "صاغة" الفلسفة في كل عصورها ، وعلى أيدي رجالها أجمعين ، وهي مشكلة قد تسبق بعيدة عن أرض الواقع ، مع أنها — شأن سائر المشكلات الفلسفية — بهذه الأرض لصيقة اللبسة هبقة الجلود ، وأهمي بها مشكلة الوحدة التي تضم في طياتها كثرة كثيرة الأجزاء والعناصر ، فإما من شيء حوالك إلا وهو كثرة في وحدة : هذه المنضمة التي أماني هي أجزاء صفري تراكت ، وحالات كثيرة تعاقبت حالة في إثر حالة ، أو تعاصرت حالة إلى جوار حالة ، وهذا النهر المتدفق بمياهه ، ما زال منذ أبعد العصور متجدد الماء ، تتجمع فيه قطرات المطر ملايين ملايين ، ثم تنساب تياراً واحداً يتدفق في البحر ليتصل السيل والبحريان ، وأنت وأنا وكل كائن حي من نبات وحيوان ، كتلة جمت من الأجزاء ما لا يكاد العدد يحصيه ، لكن المنضمة التي أماني : واحدة ، والنهر العتيق واحد ، وأنت وأنا وكل كائن حي كيان واحد — وأقد نحصى عنك هذه الحقيقة لأنابه لها ، حتى يجبتك فيلسوف يقبك إلى أن : واحدة الكثرة : مشكلة تريد النظر والتفسير ، فكيف ترتبط كثرة الأجزاء والعناصر في كيان واحد ؟

والأمر في هذه المشكلة كالأمر في سائر المشكلات الفلسفية ، من حيث اختلاف الرأي وتعدد الحلول ، وحسبنا هنا أن نذكر اتجاهين رئيسين شاعتن يقسمان الفلاسفة مجموعتين : فأنهاء منهما — وهو أكثر من الآخر شيوعاً — يرى أصحابه أن لا مناص من افتراض وجود كائن يتخفى على البصر ، ويمكن وراء الظواهر الكثيرة في الشيء الواحد ، هو الذي — بواحديته وثباته — يخلق الواحدية على الشيء ، مهسا كثرت ظواهره ، ويطلق الفلاسفة

حل هذا الكائن الخفي وراء الظواهر البادية اسم « الجوهر » ؛ ولا فرق في ذلك بين شيء وشيء ، فلئن كنا نعتقد أن الفرد الواحد من بني الإنسان ، يمكن في جوفه « روح » هو الذي يجعله فرداً واحداً منذ ولادته وإلى أن يموت ، بل وبعد أن يموت ، يرغم كثرة أجزائه وكثرة حالاته وتعدد مراحلها التي يجتازها في نموه وذهوله ، فقد لزم علينا أن ننظر النظرة نفسها إلى كل شيء آخر فيه واحدية تجمع ظواهره الكثيرة في كيان ؛ وإنه ليجوز لك في هذه الحالة - بعد أن تجعل لكل شيء - جوهرأ يضم أشتاته - يجوز لك في هذه الحالة أن تفاضل بين جوهر وجوهر ، أو ألا تفاضل ، لكنك في كلتا الحالتين قد اخترت لنفسك طريقة الحل في مشكلة الوحدة التي تضم في وديتها كثرة .

وأما الاتجاه الثاني في حل المشكلة ، فهو ألا تفرض وجود كائن خفي وراء الظواهر الكثيرة ونحاول أن نرد للواحدية التي نجعل من الأجزاء الكثيرة شيئاً واحداً ، إلى شبكة العلاقات التي تربط تلك الأجزاء بعضها ببعض ، فعلى لو تشابهت الأجزاء الصغيرة وتجانست ، فهي من كثرة العدد بحيث تستطيع أن تصور - على أساس رياضي - ملايين التشكيلات الممكنة التي يجوز لتلك الأجزاء أن تشكل بها .



وسواء أخذت بفكرة الجوهر أو بفكرة العلاقات في تفسيرك لواحدية الشيء الواحد ، فالأمر الذي يهمني هو أنك - لا بد - باحث عن وحدة تضم الأشعات فيها تظن كياناً واحداً ، ليس لك في ذلك اختيار ، فمن الوجهة العملية لا تستطيع أن تستخدم الأشياء وأن تضع بها إلا إذا تناولتها من حيث هي وحدات . فاضاً بصرك عما يحتويه تلك الوحدات من أجزاء تدخل في تركيبها ، فلنأخذ والمقاعد والكتب والأوراق والأقلام والأشجار وأفراد

الناس والملمن والقرى والأنهار والبحار الخ لا مناص من النظر إليها - في العمل والتعامل - على أنها وحدات ، تقول - مثلاً - إننى أعيش في القاهرة ، ولا تبالي أن يكون هذا الاسم مطلقاً على مجموعة كبرى من العناصر والأفراد ، يخطئها كل ساحة ألوف الناس ويخرج منها ألوف ، وتبقى بها بيوت وتهدم فيها بيوت ، لكنها في العمل والتعامل القاهرة واحدة . . . ومن الوجهة النفسية لا تستطيع إلا أن تنظر إلى نفسك بكل ما فيها من ألوف الخبرات والتجارب على أنها نفس واحدة ، ثم تعود فتخلع وأحدية نفسك هذه على سائر الأشياء ، بل قد تخلع وأحدية نفسك هذه على الكون كله فتجعله كوناً واحداً على غرار ما تحسه في نفسك من وأحدية تضم حالات التجربة والتجربة في تيار واحد . . . ومن الوجهة المنطقية لا تستطيع أن تتحدث إلى سواك بجملة واحدة إلا إذا صغت كلماتك على نحو يوم بواحدية الأشياء ، تقول - مثلاً - قابلت أخى وكتبت مقالا ، وتناولت الغداء ، وفي كل جملة من هذه الأقوال ترجيد لما هو مكون من أجزاء كثيرة ، ولو وقفت لتحلل كل وحدة إلى أجزائها قبل أن تنطق لتتفهم ، لما نطقت بجملة واحدة لمن تريد أن تتحدث إليه . . . ومن الوجهة الأخلاقية لا يتاح لنا أن نحاسب الناس على أعمالهم إلا إذا فرضنا في كل فرد منهم وأحدية تجعل إنسان اليوم هو نفسه إنسان الأمس ، وإلا لما تحمل إنسان اليوم تبعه الفعل للذي أتاه بالأمس . . . ومن الوجهة الجمالية محال أن يلتصق في الأثر الفني جمال ما لم تلتصق في أجزائه وحدة تجعل منه كيانا واحداً . . . ومن الوجهة للسياسة لا يستقيم أمر إلا إذا سلكت مجموعة من الأفراد في أمة واحدة ، وقد تتداخل الوحدات السياسية ، فإلى كل هنا قد يكون جزءاً هناك ، فالفرد الواحد كل من أجزاء ، لكنه يعود فيكون جزءاً واحداً من كل أمم وأشمل هو الأمة ، والأمة الواحدة التي هي مجموع أفراد تعود فتصير عضواً واحداً في وحدة سياسية أم وأشمل وهلم جرا ،

٣

ومن أنواع الوحدة التي نوجد بها الاشتات لتستقيم لنا الحياة ، وحدة التفكير التي تنتمسبها عند الشخص الواحد أو عند الأمة الواحدة ، لتربط بها وحدات فكرية صغرى تتفرق في موضوعاتها وفي وجهات النظر إلى تلك الموضوعات ، لكنها على تفرقها وتباينها تنضم برباط لتكون حياة فكرية واحدة ، وإلا لما تكاملت لأحد شخصيته الفريدة التي تميزه من سائر الأفراد ولا تكاملت لأمة خصائصها التي تفردها بين سائر الأمم .

وسر الوحدة الفكرية — فيما نرى — هو في خلية أهداف على أهداف ، فالإنسان كائن عضوي هادف ، يوجه نشاطه الحسوى نحو غايات بعينها ، تصبح هي الخيوط الرابطة لأوجه النشاط على اختلافها ، فإذا وضعنا المعنى الذي نريده في جملة مركزة ، مختصرة ، قلنا إن وحدة التفكير هي في وحدة الهدف ، وإن ذلك ليصدق بالنسبة للفرد الواحد كما يصدق بالنسبة للأمة الواحدة ، فإذا تعددت الأهداف تعددت التناقض ، بحيث أراد الشخص الواحد شيئين تقيضين فقد وقع في تعكك وتزق ، يريد بعضه شيئاً ويريد بعضه الآخر شيئاً آخر ، وليس ذلك بالنادر الحدوث ، فما أكثر ما يريد الشخص أن يأكل الفطيرة وأن يظل محظوظاً بها في آن واحد — كما يقولون — لكنها تعد حالة مرضية أن تتوزع النفس بين التناقض ، وطريق الشفاء إنما تكون في أن يعرف المرء حقيقة نفسه ليعلم أي التقيضين يريد .

تقول إن سر الوحدة الفكرية هو في خلية أهداف على أهداف ، أو بعبارة أخرى هو في تركيز الانتباه في غايات معينة وإقصاء ما يناقضها أو ما يعوقها من مجال النظر ، وبغير تركيز الانتباه في هدف محدد ، يتعذر — بل يستحيل — على الإنسان أن يختار من مختلف العناصر التي تعرض له في حياته ما يخدم الغرض المنشود ، إذ كيف أختار الوسائل إلا إذا سبقت

عندى الغاية التي أتوصل إلى بلوغها بهذا أو بذاك من العناصر التي تعرض لي في الطريق ؟ ولا تناقض في أن يثبت الفرد الواحد سلسلة من الغايات يأتي بعضها في إثر بعض ، فكلما حقق إحداها جعلها وسيلة لما بعدها .

فلذا مثلنا : متى تتوفر « الفردية » شروطها — سواء كانت فردية إنسان واحد أو مجموعة أناس في أمة واحدة فريدة — أجبنا بأن أهم هذه الشروط التي تجعل من الفرد فرداً هو أن يستهدف غاية معينة واحدة في الوقت الواحد ، فكأننا نعي بقولنا من كائن إنه كائن عضوي واحد ، إلا أن في سلوكه توافقاً بين الأجزاء يمكنه من أن يركز كيانه كله بجلة واحدة في شيء واحد في الوقت الواحد ، إن الكائن العضوي وهو ينشط بعمل معين ، لا يرى من نفسه إلا فعلاً ، دون النظر إلى الأعضاء المنفردة التي تتعاون في أداء هذا الفعل ، نجد نفسك وأنت تنظر إلى شيء ما ، فأنت لا تعي عندئذ إلا فعل الرؤية ، دون أن تدرك شيئاً من العين التي ترى ، بل الكيان العضوي كله الذي هو أنت حين تنظر لترى ، فليس في وهي الفاعل وهو يؤدي الفعل إلا حالة الانتباه إلى هدف مقصود ، وقد نستعين بعد ذلك بالتحليل العقلي لنعلم أن الانتباه الصرف هو الجانب الثاني من مجمل الموقف ، وأن الشيء الذي نصب عليه انتباهنا هو الجانب الموضوعي ، أما لحظة الفعل فالموقف واحد ، لأن الفاعل وفعله شيء واحد .

المتحفظ الفاعل المنتبه إلى موضوع فعله تجهده قد اتخذ لجسده وضماً يلائم الفعل المقصود ، بحيث يجعل من لجسده كله أداة واحدة ، حتى ليسهل عليك أن تنظر إلى شخص وتقول : إنه مستغرق في حالة من الرؤية أو من الإنصات أو من التأمل ، وذلك لأنك ترى من وضعه البدني ما يلائم على التركيز في هذا أو ذلك ، وبغير هذا التركيز يصعب الانتقاء والاختيار لما هو في صالح الموقف الذي يكون عندئذ مدار الانتباه ، والانتقاء أو الاختيار إنما

يتم بجانبيه الإيجابي والسلبي في آن واحد ، فالشخص المتق لهذا هو في الوقت نفسه مجتنب لذلك ؛ فالشخص يصبره إلى شيء - يعمن فيه النظر ، بقوة رؤية بقية الأشياء ، والمصيح بأذنه إلى شيء يستمع إليه ، بقوة سمع بقية الأصوات ؛ وهذا التقويت ضروري ضرورة العنصر المختار ، وإلا فقد تخطت العناصر المواتية وغير المواتية فيضطرب الأمر على الفاعل اضطراباً يشل قدرته على الأداء الناجح . . . وإنه لسرٌ للحياة عجيب أن يستطيع كل عضو من أعضاء الإدراك بقية الكائن العضوي ليكره بأجمعه فيما يبتلى ؛ إنك إذ تستغرق في سمع ، تتعطّل الرؤية أو تكاد ، وإذا تستغرق في رؤية يعطل السمع أو يكاد ، والاستغراق في فعل معين كالاستغراق في فكرة معينة ، كلاهما يستغلب الكيان العضوي كله بحيث لا يترك شيئاً منه إلى سواه ؛ وهل تستطيع - مثلاً - أن تتوه بحمل ثقيل ثم تركز فكرك - في الوقت نفسه - في مسألة تريد حلها ؟ أو هل تستطيع أن تدقق النظر في كتابة صغيرة الأحرف ، وأنت تجري أو تقفز ؟ كلا إنك لا تستطيع ذلك ، لضرورة أن يركز الكيان العضوي كله في عمل واحد في الوقت الواحد (ما لم يكن العمل آلياً لا يسترهم من صاحبه الانتباه) .

وبخلاصة القول هي أن وحدة التفكير لا تتحقق إلا بوحدة الهدف ، لأن هذا الهدف الواحد يقتضي بدوره أن تختار ما يوصل إليه وأن تجتنب ما يحول دون بلوغه ، وفي وحدانية الهدف يكون الالتقاء للمركز ، الذي يغيره لا تتوحد الشخصية الإنسانية في كيان عضوي واحد ، وإن في قولنا عن شخص ما إنه مثلث الالتباسه مقسم الجهود لقولاً بأنه موزع النفس مشكك الأوصال مفقود الوحدة متأفك البليان :



وحدة التفكير هي التي تجعل من الفرد الواحد فردا ومن الأمة الواحدة أمة ، ومن العصر الواحد من عصور التاريخ عصرا ، ولولا أن أبناء العصر الواحد يلتقون عند مشكلات معينة يحاولون حلها ، وعند أسئلة معينة يحاولون الإجابة عنها ، لما وجد العصر ما يميزه من سوابقه ولواصفه ، وإلا فعل أي أساس نقول عصر اليونان الأقدمين والعصر الوسيط وعصر النهضة وعصر التنوير إذا لم يكن ذلك على أساس أمهات المسائل التي عندها اجتمعت جهود المفكرين ، فلما حُلَّت المسائل أو استغضدت فيها مخدرات المفكرين ، دون أن تُحَلَّ ، ثم نشأت مسائل أخرى تسترعى الانتباه ، كان ذلك بمثابة زوال عصر وحلول عصر جديد ، إن الذي يتغير في تاريخ الفكر عصرا بعد عصر ليس هو درجة الذكاء البشري بحيث نقول عن الأقدمين إنهم أقل ذكاء من الحاضرين ، بل الذي يتغير هو النقطة التي يتركز فيها الانتباه لكونها هي المشكلة القائمة التي تتطلب من القادرين حلا ، فإذا كان الأقدمون قد صرفوا انتباههم إلى العلم الرياضي حتى أنتجوا هتملة إقليدس ومنطق أرسطو ، ثم إذا كان اختلفون قد أولوا العلم الطبيعي عنايتهم حتى كشفوا عن الذرة وحطموها فبنوا الصواريخ وأعلنوا في غزو الفضاء ، فإن الفرق بين الحالتين هو في موضوع الاهتمام لا في درجة القدرة الفكرية ، وموضوع الاهتمام هو بمثابة الهدف الواحد في العصر الواحد ، وتركيز الانتباه فيه هو بمثابة التفكير الموحد الذي يكسب العصر لونه وطابعه ومناخه العام ، فليس المناخ الفكري في القرن السابع — عند المسلمين الأوائل — شبيها به في القرنين التاسع والعاشر ، فبينما كانت مسائل الكفر والإيمان وحق الإمامة سائدة في الحالة الأولى ، أصبحت

مسائل الفلسفة والعلم مسالدة في الحالة الثانية ؛ وليست حالتان الحالتان معا بشيئين من حيث القرون الثقافي الغالب بالمناخ الفكري في القرنين الرابع عشر والخامس عشر ، حين عثى على الثقافة الإسلامية من الضياع نتيجة لغزو التتار في الشرق وسقوط أسيانيا في أيدي المسيحية في الغرب ، لما لبث اهتمام الباحثين والمفكرين أن تعلق بإنشاء الموسوعات والقواميس التي تجمع الثقافة الإسلامية وتصورها من عوامل الهدم والتخريب .

وإن عصرنا الراهن لقائم مائل أمام أعيننا شاهداً على أن العصر ذاته يتميز من مابقه بمشكلاته الخاصة التي تجتذب انتباه المفكرين ، ونجسج جهودهم وتوحد اهتمامهم ، فيكون العصر بهذا كله طابعه الفريد ؛ فلم يشهد التاريخ قبل هذا العصر عصرأ أطل على الناس بقوة الحرية الجبارة الماردة التي إما أن تميت الإنسانية وإما أن تفتح لها أبواب حياة جديدة لا عهد للناس بمثلها من قبل ؛ ولم يشهد التاريخ قبل هذا العصر عصرأ دق فيه الإنسان أبواب القضاء بما يتطوى ذلك عليه من نتائج الله وحده أعلم بمقدارها ؛ لقد كان يحاضرنا في التاريخ ونحن طلاب أستاذ صادق الحس نافذ البصيرة فقال لنا ذات يوم وهو يحاضرنا عن رحلة كولمبس في كشف أمريكا : إنها جاءت ورحلة ذات نتائج خطيرة لم تظهر كلها بعد ، وكان بذلك يرمى إلى ما قد تغير الحضارة العلمية العملية الأمريكية من أسس الحضارة الإنسانية ؛ فإذا صدق قول كهذا على رحلة كهذه كل ما صنعت هو أن عبرت المحيط من يابس إلى يابس ، فإنه يصدق ألف ألف مرة على رحلة أخرى يخرج بها المراحلون عن نطاق الأرض كلها ليدنوا من أفلاك السماء ؛ ونحسب كذلك أن لم يشهد التاريخ قبل هذا العصر عصرأ انشق فيه الرأي على نظم الحكم

كيف تكون كما انشق عليها رأى اليوم ، ثم لم يشهد التاريخ قبل هذا العصر عصرًا امتزج بالثورات أشكالاً وألواناً ، فقد كانت علاقات الملوك ... ولا أقول الشعوب ... تحمل قديماً بالحروب ، وأما اليوم فالتحولات قائمة لا بين ملوك وملوك ، بل هي قائمة بين طبقة وطبقة وحضارة وحضارة ، ولذلك فإنها تحمل بثورات الشعوب على شتى أنواع الفوارق ، وهكذا نستطيع أن نلتصق سلاسل عصرنا التي ما ينفك فلاسفة العصر وأدباؤه يلتصقونها فيها يكتبون ويلبسون .

٥

نريد أن ننتهي من هذا كله إلى سلسلة من الحقائق يترتب بعضها على بعض : فأولى الحقائق هنا أن كل فرد في هذا الوجود هو كثرة في وحدة ، ويترتب على هذه الحقيقة حقيقة ثانية وهي أن الرباط الذي يربط الكثرة في وحدة واحدة هو ... فيها نرى - تركيز الكائن الواحد اهتمامه وانتباهه في هدف واحد ، وعن هذه الحقيقة الثانية ، تنفرع نتيجة ، هي أن الطابع المميز لأي كيان قائم بذاته هو الهدف الذي يصب عليه اهتمامه وانتباهه ، يصدق هذا على الأفراد وعلى الأمم وعلى عصور التاريخ .

وفي ضوء هذا الذي ذكرناه نرصد لها لما نردده بالسخت وبقلوبنا عن حقيقة وإيمان من أن الوحدة العربية صورتها وحدة للهدف (الباب التاسع من الميثاق) ووحدة للهدف هي وحدة التفكير ، ووحدة التفكير هي في أن يتجه كل الانتباه وكل الاهتمام إلى المشكلات للشركة ، فلئن اختلفت الظروف السياسية في أجزاء الأمة العربية اختلافًا جعل الثورة السياسية في جزء مختلفة عنها في جزء آخر ، إذ ربما كانت ثورة على مستعمر هنا وثورة

على حاكم مستبد من أهل البلاد نفسها هناك ، فإن الظروف الاجتماعية في سائر أجزاء الأمة للعربية سواء ، لذلك كانت الثورة الاجتماعية — بعد مرحلة الثورة السياسية — هدفاً مشتركاً ، يتطلب تفكيراً مشتركاً موحداً .

إن وجود الوحدة العربية — مجرد وجود — أمر لا اختلاف عليه ، ويمكن أن الأمة العربية تملك وحدة اللغة التي تصنع وحدة الفكر والعقل ، ويمكن أن الأمة العربية تملك وحدة التاريخ التي تصنع وحدة الضمير والوجدان ، ويمكن أن الأمة العربية تملك وحدة الأمل التي تصنع وحدة المستقبل والمصير . (الميثاق)

ولكن الذي يريد التحليل والتوضيح هو تحديد المشكلة التي نجعلها مدار للفكر والعمل ، ونجعل حلها هدفنا الأخير ، وإنه لهدف يساعد على الوصول إليه ، ووضوح المسائل التي لا بد من تحديدها تحديداً قاطعاً وملزماً في هذه المرحلة من النضال العربي . (الميثاق)

إن ثمة موازنة بين تكوين الفرد وتكوين المجتمع ، حتى نقول عنهما إحداهما جملة واحدة كتبت في الفرد بأحرف صغيرة وكتبت في نفسها في المجتمع بأحرف كبيرة ، وإنك لتستطيع أن تفهم الفرد على خرار ما تراه في تكوين المجتمع ، كما تفهم المجتمع على خرار ما تراه في تكوين الفرد ، ويتوقف أمر الأسبقية على نوع المشكلة المعروضة ، وقد يما فهم أفلاطون في جمهوريته — معنى العدل في الفرد الواحد على ضوء فهمه لمعنى العدل في المجتمع ، لأن هذا المعنى أوضح في العلاقات بين أبناء المجتمع منه في العلاقات الداعلية الكائنة بين مقومات الفرد الواحد ، لكننا هنا نعكس الوضع لفهم الحاجة على ضوء فهمنا للفرد الواحد ، ولك أن تسأل نفسك : ما الذي يجعل من فرداً متكامل التكوين موحداً للشخصية ؟ لتجد أن الجواب

هو ما أسلفناه لك في تحليل مستفيض ، وهو أن الذي يجعلك كذلك وحدة
الهدف وما تستتبعه بالضرورة من وحدة التفكير ؛ وإذن فعل هذا الأساس
نفسه يكون الجواب على من يسأل ... إذا كان هناك من يسأل ... ما الذي
يجعل من الأمة العربية أمة واحدة متكاملة التكوين موحدة الشخصية ؟ إذ
الجواب هنا أيضاً هو : أن الذي يجعلها كذلك هو وحدة الهدف وما تستتبعه
بالضرورة من وحدة التفكير .

يمين الفكر ويساره : ما معناهما ؟



إننى هاهنا لكن يحمل فى يده سراجاً ، ليدخل به غرفة مظلمة ،
تتأثر فيها الأشياء من كل صنف : أثاث وثياب ، وكتب ، وحلد
والآلات ، فيجعل همه - أول الأمر - أن يصنف هذا المحتوى المختلط بعضه
ببعض ، والمتداخل بعضه فى بعض ، وذلك بأن يضع الأثاث فى أماكنه ،
ثم يجمع الثياب وحلدها ، والكتب وحلدها ، وكذلك العدد والآلات ،
ليمره بعد ذلك ، إلى الثياب فيصنفها : القمصان هنا ، والمناديل هنا ،
وإلى الكتب فيرتبها : هنا الفلسفة ، وهنا التاريخ ، وهكذا ، يفعل كل ذلك
على ضوء السراج ، ليعلم أولاً - ماذا نحوى عليه الغرفة ، قبل أن يتاح
له اختيار هذا من ذاك ، فحسبه الآن أن يعلم ، ليجيء اختياره بعدئذ على
بصيرة وهدى .

ولحق إننى أعجب أشد العجب ، ممن يحملون فى أنفسهم الجراءة
على القلب بكلمات يحملونها أضخم المعانى ، بغير أن يكونوا على بينة
- ولو إلى حد محدود - مما يقولون ويكتبون ، ألا إن الإيمان الذى لا ينتهى
على وضوح العقيدة التى نؤمن بها ، هو إيمان - إن صلح على الإطلاق -
قلطافة من الناس لا تريد أن تشغل أنفسهم بما قد يعوق سير الحياة العملية ،
لكن الحياة العملية ذاتها تقتضى - دائماً - أن يتمهل نفر إلى جانب الركب
السائر ، ليلقى الأضواء العقلية على الأفكار نفسها التى اتخذها الركب السائر
محاور النفع والحركة ، ولماذا ؟ ليكون ذلك بمثابة النقد الذاتى ، التى

يصحح التصورات العقلية على مدى من تفصيلات التنفيذ العملي ، وهكذا يسير الفكر والعمل رأساً إلى كتف .

و « اليمين » و « اليسار » كلمتان أراهما يستعملان على نطاق واسع ، للفرقة بين الأفكار والمواقف والأشخاص : فهذه الفكرة من اليمين ، وتلك من اليسار ، وكذلك هذا الموقف وذلك ، وهذا الرجل وذلك ، ولقد تساءلت - مخلصاً لنفسى السؤال والبحث عن الجواب - ماذا ياترى عساها أن تكون تلك الصفات التي - إذا ما توافرت في شخص - أدخلته في زمرة اليمين أو في زمرة اليسار ؟ ولما حاولت الإجابة ، وجدت الأمر أحمق من أن تجيء إجابة سريعة مطمئن إلى صوابها ، ذلك لأنه لو كانت الفرقة مقصورة على يمين في ناحية ، ويسار في ناحية ، لما كان للتقسيم مغزى عند من تعنيه الآثار الفعلية للأفكار النظرية ، لكنني ألاحظ أن ثمة صفتين أخريين - على الأقل - تلحقان باليمين على أقدام الكاتبين ، كما تلحق للشيخة بمقدمتها ، وأن ضديهما كذلك يلحقان باليسار ، فإذا هم وضعوا رجلاً في زمرة اليمين ، وصفوه في الوقت نفسه بالرجعية وباللاعلمية في وجهة النظر ، لأن اليسار وحده - هكذا ألاحظ في الاستعمال الجارى - هو التقدمي وهو العلمي ، وإذا كان هذا هكذا ، فليس الأمر من قلة الشأن بحيث تتركه بعضى بغير تحديد

وأول ما قد ورد على ذهني عند محاولة النظر إلى هذه الفرقة بين يمين الفكر ويساره ، هو أن سألت نفسي : ترى هل يتخارج هذان القسمان تخارجاً تاماً ، كما يتخارج الذهب والنحاس ، فلا يكون للذهب نحاساً ولا النحاس ذهباً ، أو هما متداخلان ، كما يتداخل الشعر والموسيقى في شيء واحد بعينه - هو الأغنية - تتداخلان بحيث لا يمكن أن تعد الأغنية شعراً إذا شئت ، وأن تعدها موسيقى إذا شئت لأنها شعر وموسيقى في آن واحد ؟ ذلك أنه يقال - فيما يقال - عن أوجه الاختلاف بين العلم والفلسفة ، عند من يمايزون بينهما في الأسس -

أن قسمة الأنواع في العلم متخارجة ، على حين أن قسمتها في الفلسفة متداخلة ، ففي العلم إذا قلت عن شيء إنه أوكسجين لم يعد يجوز لك أن تقول عنه في الوقت نفسه إنه هيدروجين ، لاختلاف الخصائص المميزة بين هذا وذاك ، اختلافاً يفصل أحدهما عن الآخر فصلاناً ، وأما في الفلسفة ، فإذا قلت عن شيء إنه موجود ، فقد يجوز لك أن تقول عنه في الوقت نفسه إنه معلوم ، لأن الوجود والعلم يتداخلان في حالات تجمع بينهما في آن واحد ، هي حالات «الضرورة» والتفكير ، بحيث يكون الكائن الواحد التفكير موجوداً ومعلوماً معاً . . . وأعود فأقول إن أول ما قد ورد على ذهني عند محاولة التفكير في هذه التفرقة بين يمين الفكر ويساره ، هو أن سألت نفسي : ترى هل يجعلون هذا التقسيم على أساس «علمي» يفصل اليمين عن اليسار في الفكر فصلاً كاملاً . بحيث يصبح محالاً على من اتصف بصفات الفكر اليميني أن يتصف كذلك ببعض صفات الفكر اليساري ، أو هم يجعلونه تقسماً على أساس «فلسفي» يجوز أن يجتمع الضدان معاً في كائن واحد ؟

ولما اهتممت بهذا السؤال في بدء الحديث ، لأن قسمة الفكر إلى يمين ويسار مرتبطة في الأذهان ارتباطاً وثيقاً بموقفين متضادين في مجال الاقتصاد والاجتماع ، فالالاقتصاد الاشتراكي من جهة ، والاقتصاد الرأسمالي من جهة أخرى ، بما يلحق هذا التقسيم من تصورين مختلفين للعلاقة بين الفرد والمجتمع ، الأول يسار والثاني يمين على سبيل الاصطلاح المتفق عليه ، وإلى هنا تكون القسمة مفهومة في المجال الاقتصادي والاجتماعي ، لكن سؤالي هنا هو . هل تمتد هذه التفرقة حينها إلى سائر جوانب الحياة الفكرية ، بحيث تشمل الفلسفة والعلم والأدب والفن ؟ وهل تكون هذه التفرقة عندئذ واضحة المعالم وضوحها في مجال الفكر الاقتصادي والاجتماعي ؟ ألدنيا من معرفة الخصائص المميزة لليمين واليسار في نواحي الفكر ، ما يجعلنا ننظر في فلسفة

ابن رشد وفلسفة الغزالي - وهما كما نعلم متعارضتان - فنقول أيهما في اليمين
 وأيها في اليسار ؟ وما يميلنا ننظر في فن العبارة بمسجد ابن طولون ، وفي
 هذا الفن في مسجد السلطان حسن - وهما متباينان - فنقول أي الفن يمين
 وأيها يسار ؟ هل يعد زهير شاعراً تقنياً لأن شعره هادف ، ويعد ذو الرمة
 شاعراً رجعياً لأنه معنى بتصوير ما يشاهده تصويراً لا يهدف من وراءه
 إلى شيء غير جمال الصورة . . . إنني لأعلم أيقن العلم بأن جماعة ستقرأ هذه
 التساؤلات ليأخذها الضحك الساخر من هسل الكاتب الجاهل ، الذي
 لا يحسن أن يلقى الأسئلة في مواضعها ، أو ليأخذها الضيق من هذا المفكر
 « الشكلي » - فهناك من النقاد من لا يفكرون من دمي بهذه الصفة على
 أنها أشنع ما يساب به مفكر - الذي يهتم بالشكل الضروري للسائل دون
 مضمونها الخبي ، وليفكر لي الله وليفكر لم ، فلأني هو القاس الموضوع ،
 والوضوح قد يقتضي تعرية الأشكال ، مما يبهما ، ودأبهم هو أسلوب
 الخطابة المؤثرة ، حتى لو بقيت هذه الخطابة على غير معنى مفهوم ، تغير
 له حياة الناس من ملابس ومأكلى ، . . . نعم قد تثير هذه التساؤلات
 ضحكك من لا يؤثرهم غموض المعاني ، وقد يقولون : لقد ذكرت لنا
 يا رجل أناساً ممن لا يطوف ببالنا أن نندسهم في نفسياتنا ، لأننا نوجه
 أنظارنا نحو المعاصرين دون الغابرين ، بل لعل الالفاظ إلى الغابرين بكل
 ما قد قراكم عليهم من غبار أصبحوا من أجهل غابرين ، هو في حد ذاته
 « رجعية » لا نرضاها ، لكنني أستطيع أن ألقى الأسئلة نفسها بالنسبة إلى
 رجال الثقافة المعاصرين ، فأجلك في الخبرة نفسها : هل كان محمد عبده
 في « رسالة التوحيد » و« لعل السيد في » المقالات ، « وطه حسين في
 « الأيام » و« العقاد في « ساره » وتوفيق الحكيم في « أهل الكهف »
 من اليمين أو من اليسار ؟ ماذا هن فن محمود سعيد في لوحاته ومختار في
 نماثيله ، هل كانا إلى يمين أو إلى يسار ؟ . . . أسئلة أطرحها - أمام نفسي

وأمام لقراء - امتثارة في نفسى وفى أنفسهم للرغبة فى تحديد هذين المفهومين الخطيرين ، لاقتل لى شىء من التفصيل .

٢

وأبدأ بالفلسفة فأقول إنها - كما هو معلوم عند دارسيها - تتخذ إحدى وجهتين رئيسيتين (لكل منهما تقسيمات وفروع) ، إحداهما « مثالية » ، والأخرى « تجريبية » ، ولأسس الفلسفة هو تحديد العلاقة بين الإنسان العارف والشيء المعروف ، فهل يعرف الإنسان حقيقة العالم بفكره الخاص ، أو أن الحواس من بصر وسمع وغيرها ضرورية فى توصيله إلى تلك المعرفة ؟ أما المثاليون فيقولون إن الفكر البحث وحده كاف لإدراك الحق ، وأما التجريبيون فلا يرون كيف يتم إدراك بغير الحواس أولاً ، إن لم يكن أولاً وأنصراً معاً ، وواضح أنك إذا أخذت بوجهة النظر الأولى ، تحولت الحقائق كلها عنك إلى « أفكار » ، وإذا أخذت بوجهة النظر الثانية ، تحولت تلك الحقائق إلى « أجسام مادية » لأن هذه الأجسام وحدها هى التى يمكن أن تدرك بالحواس . لكنك لا تكاد تأخذ بإحدى وجهتى النظر هاتين ، حتى تطبق عليك حقائقها حلقة وراء حلقة ، لأنها جميعاً نتائج يلزم بعضها عن بعض ، فلو أخذت بوجهة النظر المثالية ، كان حتماً عليك أن تأخذ بواحدية الكون ، لأنه إذا كانت الكائنات كلها هى « أفكار » فى رأسك عنها ، ثم إذا كانت هذه الأفكار ، حين نضم بعضها إلى بعض ، تكون قياً بينها بناء متسقاً موصول الأجزاء (ولا بد أن يكون الأمر كذلك ، لأنه لو رفضت فكرة من الأفكار أن تتسق مع سواها ، كان معنى ذلك أن هناك فكرتين متناقضتين من شىء واحد ، كأن تقول عن شكل هندسى ما إنه مربع ومثلث معاً ، وهو محال) إذن فالوجود « واحد » وإن تعددت أجزاؤه ، لأن ذلك يكون كما تعدد الأجزاء فى الكيان المسمى الواحد ،

وأما لو أخذت بوجهة النظر التجريبية فإنه يجوز لك عندئذ أن ترى العالم كثرة ، لا يتحتم أن يكون بينها رباط يوحدنا ، إذ من أين يأتي الرباط ، وأنت لا تتدري عن العالم إلا إدراكات حسية كثيرة تجيبك من حواس مختلفة : فهذه رؤية بالعين لشكل أو لون ، وذلك سمع بالأذن وهكذا .

فكونك موحداً للعالم أو معدداً ، نتيجة تلزم عن اختيارك الأول لطبيعة المعرفة . أمي عملية عقلية بحث ، أم هي عملية تبدأ بالفعال الحواس (والحواس أجزاء من مادة البدن) ؟ لكن الأمر لا يقف بك عند هذا الحد ، بل إنه سرعان ما ينتقل إلى وضع الفرد الإنساني بالنسبة إلى المجموع ، فالتوحيد عند المثاليين يقتضيهم أن يجعلوا الفرد خاضعاً للمجموع خضوع العضو الواحد في جسم الإنسان للكيان المعنوي في مجمره ، وعندئذ لا يكون الفرد حراً في اختيار موضعه من التخطيط الفكري العام ، الذي يشمل ويشمل معه سواء — ولك أن تراجع مثلاً جمهورية أفلاطون ، ترى كيف يخضع الأفراد لما يخططه العقل — وأما التعدد عند التجريبيين فن شأنه أن يؤدي بأنصاره إلى القول بحرية الفرد الواحد مستقلاً عن غيره ، لأن المجتمع عندئذ لا يكون كائناً عضوياً واحداً ، بل يكون مجموعة من أفراد تعاقبوا معاً على العيش في حياة مشتركة .

هكذا تنسلس النتائج عند هؤلاء وأولئك ، ونحن نسأل — غلصين — أيهما يمين وأيهما يسار ؟ أيجعل الفلسفة المثالية — بكل تفرعاتها — يميناً ، والفلسفة التجريبية — بكل تفرعاتها كذلك — يساراً ؟ إننا إذا تحدثنا بلغة السياسة فنظرنا إلى غربي أوروبا وأمريكا على أنه هو اليمين ، وإلى روسيا والصين وما بينهما على أنه هو اليسار ، أنحلتنا الحيرة ، لأن الفلسفة عند الفريق الأول ليست كلها مثالية موحدة (بكسر الشاء) ولأنها عند الفريق الثاني ليست كلها تجريبية معددة (بكسر اللال الأولى) ، فمبدأ الأولين : براجماتية ، وواقعية ، وتجريبية علمية (الوضعية

المنطقية ، ووجودية ، وكاتبة جديدة ، وظاهرانية . . . وليست هذه كلها فلسفات مثالية ، ولا هي كلها توحد الحقيقة الكونية في بناء واحد متسق مترابط الأجزاء ، وعند الفريق الثالي مادية جدلية ، فهي مع التجريبيين من حيث هي فلسفة « مادية » ، وهي مع المثاليين في توحيدهم للحقيقة ، من حيث هي فلسفة « جدلية » (لأن هذه الصقة فيها تربط المراحل بعضها ببعض ربطاً يجعل الحقيقة تياراً واحداً متصلاً آخره بأوله)

أم نعكس الموقف فنعد الفلسفة المثالية يساراً ، والتجريبية يميناً ؟
إتينا لو فعلنا لما نجونا من الحيرة نفسها وهي أننا مستبعد في اليمين السياسي بعض اليسار الفكري ، وفي اليسار السياسي بعض اليمين .

وأنخلص من هذا كله إلى نتيجة أراها محتمة حتماً . وهي أن ليس هنالك فواصل فارقة - في ميدان الفلسفة - بين يمين ويسار .

٣

أما أن يكون في « العلم » يمين ويسار ، فذلك ما لبست أعتقد أنه يطوف لأحد ببال . وإلا لكانت لفظة « العلم » هذه لعبة يلعب بها اللاعبون كيفما أراحوا دون أن يكون لها شيء من التحديد المرادع ، وهل يطوف ببالك - حين أتقدم إليك بقانون علمي يحدد مسار الضوء أو الصوت ، أو يبين لك تركيب الماء أو الهواء - أن تسأل : ترى هل هو من قوانين اليمين أو من قوانين اليسار ؟ . . . لا إن ذلك يجتنب على العقل أن يسأله ، بل إنه يجتنب على العقل كذلك أن يسأل سؤالا كهذا ، حتى لو كان القانون العلمي المعروض خاصاً بالإنسان (كقوانين علم النفس مثلاً) لأنه إذا ثبت بالتجربة في أي جزء من أجزاء الأرض أن ذكاء الإنسان يمكن قياسه على النحو الفلاني ، أو أن العادات السلوكية يمكن أن تتكون بالطريقة

عقلانية ، لذلك إنما يثبت على الإنسان في كل جزء آخر من أجزاء الأرض
يسكنه إنسان .

أحسب ألا يختلف على ذلك ، ولكن الخلاف قد يبدأ حين نترك
« العلم » إلى « فلسفة العلم » ، وهنا قد يسأل القارئ : وما العلم وما فلسفته ؟
فأجيبه جواباً شديداً الاختصار ، بقول إن فلسفة العلم محاولة « لتفسير »
للعلم — لا لتفسيره ولا لإضافة شيء إليه أو حذف شيء منه — بل « لتفسيره »
يرد قوانينه إلى الأصول العقلية التي عنها انبثقت ، فقد يقول قائل — مثلاً —
إن قوانين العلم تصف العالم كما هو واقع ، وقد يرد عليه آخر بقوله :
كلا ، لأن ما هو واقع فيه خشونة وتغير ، على حين أن القوانين العلمية
مصنوعة في صيغ رياضية ثابتة ، وإذن فالقانون العلمي على هذا الاعتبار
يكون بمثابة الصورة الذهنية الكاملة ، التي تصور ما « يمكن » لحالات الواقع
أن تصل إليه — افتراضاً لا حدوثاً فعلياً ، وقد يقول قائل وهو يفحص
قوانين العلم وما تدل عليه : لئنني أستنتج منها أن يكون العالم الطبيعي مكوناً
من أجزاء كثيرة ، ويسير نحو غاية مرسومة مدبرة ، وهكذا ، وهكذا . . .
كل ذلك دون أن يتأثر صرح العلم نفسه بتغير أو زيادة ونقصان ؟ إن
العلماء في معاملهم لا ينتظرون حتى يتقرر لهم إذا كانوا يصفون الواقع الفعلي
كما يقع ، أو يصوغون صياغات فيها اكتمال يبلغ بالواقع الحوادث حد
الكمال المأموري ، بل هم ماشون في علمهم على ما يقتضيه منهج البحث
العلمي ، بغض النظر عما يقوله عنهم « المنطرجون » من غلامفة العلم .

هذه حقيقة هامة أنه إليها الأذهان ، ليتصح للقراء ما نحن بصدد توضيحه
لهم ، وهو أن العلم نفسه لا يتغير بتغير الآراء في فلسفته ، وفلسفته — كما
قلنا — « تفسير » ، والتفسير لا يغير من « النص » شيئاً ، إذا جاز هذا
التشبيه ، وعلى ذلك فافترض أن فيلسوفين قد اختلفا في تفسير العلم ، وافترض
أيضاً أننا قلنا على أحد التفسيرين إنه تفسير « يميني » وعن الآخر إنه

تفسير « يسارى » فما جدوى ذلك ، وماذا عسى أن يحدثه من أثر في تحرير الجماهير ؟ هل يزيد هذا التحيز رغبة أو ينقص رغبة إذا نحن فسرنا العلم بما يفسره به المثاليون أو بما يفسره به التجريبيون من الفلاسفة ؟ كلا ، وإنما الذى يزيد من أرغفة التحيز أو ينقص منها ، هو « العلم » نفسه ، لا الطريقة التى تفسره بها ؛ إن فلاسفة العلم الطبيعي في اليمين الأمريكى قد يفسرونه على نحو ، وفلاسفته في اليسار الروسى قد يفسرونه على نحو آخر ، لكن لا أولئك ولا هؤلاء ، يقدّمون شيئاً من صواريخ الفضاء في اليمين تارة وفي اليسار أخرى .

أسألى : وماذا تكون الغاية من « فلسفة العلم » إذن ؟ إننى أجيئك بأن الغاية هنا هى نفسها الغاية عند كل محاولة للفهم والتوضيح ، فهى تريد الإنسان تمكناً بما يعرفه ، وليس الفرق كبيراً بين أن أختلف مع زسلى في « التفسير » الفلسفى لقوانين العلم ، وأن يختلف ناقد أدبى مع زميله في « تفسير » مسرحية للحكيم ، أهى ترتكز على أزلية الزمن وأبدية أم لا ترتكز على شيء من ذلك ؟ . . . اختلاف ينشعب بين الضاد في مستوهم الفكرى ، دون أن يزيد العمل الأدبى بذلك الاختلاف سطراً أو ينقص سطراً .

إن سؤلنا الأساسى المطروح للبحث هو : إذا كان التمايز الاصطلاحي بين ما هو يمين وما هو يسار واضحاً في مجال الاقتصاد والاجتماع ، فهل لهذا التمايز نفسه امتداد في الفلسفة والعلم والأدب والفن ؟ ولقد بحثنا في مجال الفلسفة فلم نجد حداً فاصلاً ، وبحثنا في مجال العلم ، تقضيها يادئ ذى بدء باستحالة أن يكون هنالك حد فاصل بين علم يمينى وعلم يسارى ، ووجدنا أن تكون الضيقة في هذا المجال منسوبة على ما يسمونه بفلسفة العلم ، لكننا رأينا أنه حتى على هذا القرض ، فليس هو بالاختلاف الذى يقع من الحياة العلمية نفسها شيئاً قاعداً ، أو يقعد منها شيئاً قائماً .

٤

هناك أساس آخر يتخلله بعض الكتابين للفرقة بين يمين الفكر ويساره ، لكنه في الحقيقة أوهى من أن تقف حباله موقفاً جاداً ، وذلك هو « علمية » التفكير ، فلئن كان « العلم » نفسه مشتركاً بين اليمين واليسار ، فإن استخدام « النظرة العلمية » عند التفكير في ميادين الإصلاح الاجتماعي وغيرها من جوانب الحياة العملية ، أمر يختص به ... عند هؤلاء الكتابين ... أصحاب اليسار دون أصحاب اليمين ، وهو قول ... في رأينا ... صعب من المحجب ، فما هي أهم الصفات التي نجعل من نظرة الإنسان إلى شئون الحياة نظرة علمية ، لا نظرة تقوم على عرض العاطفة والوجدان ؟ في ظني أنها صفات كثيرة ينبغي أن تتوافر في الفكرة لكي تكون « علمية » إلا أن أهمها ... فيما له صلة بالحديث الراهن ... هو « إمكان التطبيق » ، فالفكرة علمية إذا كانت تحمل في صلبها طريقة تطبيقها وتحقيقها على أرض الواقع ، وهي سلم من الأحلام إذا لم يكن ذلك التطبيق والتحقق ممكناً ، ولهذا كانت هذه « العلمية » هي تلك الفرقة بين يسار ويسار ، لا بين يسار ويمين ، وذلك لأن الحلم الاشتراكي طالما راود قادة الفكر الإنساني منذ أقدم القدم ، لكنه كان طوال القرون السالفة أقرب إلى « الحلم » بحلم به صاحبه حين يتمنى لبنى الإنسان حياة عادلة شريفة ، وقد اصطلاح على تسمية هذه الأحلام بالطوباويات (يوتوبيا) التي معناها الحرفي « بلاد لا وجود لها على أرض الواقع » ، فلما جاء اشتراكيو عصرنا الحاضر ، نقضوا أيديهم من أمثال هذه الأحلام التي إن جاءت تسلية لقارئها ، فهي لا تنفع الضعفاء والمعوزين كثيراً ولا قليلاً ، وراح هؤلاء الاشتراكيون يفكرون على أساس « علمي » يجعل خطتهم المرسومة للمجتمع خطة قابلة للتحقيق والتطبيق ، وبهذه

« العلمية » نميز اشتراكيو اليوم عن اشتراكىي الأمس ، لكنهم بهله
 « العلمية » وحدها لم يتميزوا عن أعتى النظم الرأسمالية التى كانت قائمة
 مطبقة ، ومعنى قياسها فعلا وتطبيقها فعلا هو أنها كانت متبنية على أسس
 قابلة للتنفيذ ، أى أنها أسس « علمية » بهذا المعنى الذى نبسطه .

والخص الفاتت فى جملة واحدة قبل أن أستاذ المسير ، إننا حين
 نفرق بين يمين ويسار ، فإننا قد نضطلع عل أن تكون هذه الفتره قائمة
 على أساس الحياة الاقتصادية والاجتماعية من حيث مضمونها ، ولكننا
 مازلنا نطرح السؤال : هل هذه الفتره امتداد فى نواحي الفكر
 الأخرى من فلسفة وعلم وأدب وفن ؟ وإذا كان ذلك كذلك فماذا يكون
 أساس الفتره ؟

٥

أما الفن والأدب فلهما أن يكونا مجالاً خصباً لاختلاف النظر بين
 يمين ويسار ، وذلك لأنه إذا كان العلم هو العلم بغض النظر عن أشخاص
 منتجه ، فالعلاقة وثيقة فى الفن والأدب بين الآثار ومنتجها ، فلم ينتج
 قصة « الأخوة كارامازوف » إلا دوستوفسكى ، وقصة « الحرب والسلام »
 إلا تولستوى ، وقصيدة « الأرض اللياب » إلا إليوت ، و « الأناشيد »
 إلا ليراباولد ، وهكذا ، إن أستاذ الكيمياء فى جامعة القاهرة قد يصل إلى
 النتائج نفسها التى وصل إليها أستاذ الكيمياء فى جامعة لندن أو هارفارد
 أو موسكو ، لكن شخصاً واحداً فقط هو الذى أنتج أو سوف ينتج
 مسرحية « يا طالع الشجرة » وذلك هو توفيق الحكيم ، وإذا كانت الصلة
 وثيقة المرى إلى كل هذا الخط بين الفن والفنان ، وبين الأدب والأديب ،

عنان سؤالتنا عن العلاقة بين الإيم واليسار في الفن والأدب يزداد أهمية ، لأنه يجوز أن يصاغ على هذا النحو : إن الأديب أو الفنان ما دام شخصاً بعينه متفرداً متميزاً ، ثم ما دام هذا الشخص المعين لا بد أن يكون ذا نظرة معينة في دنيا الاقتصاد والاجتماع ، يجعله اشتراكياً أو غير اشتراكى ، لى يجعله — بحسب الاصطلاح الجارى — من أهل اليسار أو من أهل اليمين ، فهل يصح بناء على ذلك أن يسمى أدبه أو فنه مصطبغاً بما يدل على وجهة نظره الاقتصادية والاجتماعية ؟ إن الأمر هنا يختلف عنه في حالة العلم والعالم ، لأنك لا تستنتج شخصية العالم من علمه . وأما في الفن والأدب ، فالقروض أن تكون نعمة رابطة بين صاحب الأثر وأثره بحيث نستطيع أن نستنتج شخصه من أثره .

أحسب أن الطريق تتضح أمامنا معالمة إذا نحن حللنا الفن والأدب إلى شكل ومضمون — كما قد اعتاد رجال النقد أن يحللوهما — لأننا لا نكاد تفصل بين الشكل الفني أو الأدبي ومضمونه ، حتى نلزم على الفور ألا علاقة بين الشكل من جهة وكون الفنان والأديب يسارياً أو يمينياً في الاقتصاد والاجتماع من جهة أخرى ، فلشاعر أن يختار أى القوالب شاء ، وللمسرحى أو القصاص أن يختار الطريقة التى يبنى عليها مسرحيته أو قصته ، دون أن يكون لذلك أدنى علاقة بمنحبه في الاقتصاد والاجتماع ، وإذن يكون الفرق كله كامناً في المضمون الذى يسوقه الفنان أو الأديب في إنتاجه ، فالشاعر الممدوحى — مثلاً — قد يكون اشتراكياً أو غير اشتراكى ، وكذلك الشاعر غير الممدوحى قد يكون هلباً أو ذلك . بحسب ما نستشفه من مبداه ونزاهاته في مضمون القصيدة ، وكذلك قل في القصة والمسرحية ، غير أن الفن التشكيلى هو الذى يحتاج إلى شيء من الروية قبل الوصول إلى حكم صحيح ،

وذلك لأن المصور التجريدى أو التكعيبى أو ما يجرى مجراه من المدارس الحديثة الكثيرة يحاول إسقاط « الموضوع » ليصب اهتمامه كله على اللون والخط والتكوين ؛ كأنما قد أصبحت اللوحة على يديه محايدة حياداً تاماً بالنسبة إلى المذاهب الفكرية من سياسة واقتصاد واجتماع ؛ ومن ثم ينشأ السؤال : هل يجوز للفنان اليسارى أن يمايد في لوحاته وتمائله ؟ إنه إذا كان الجواب بالنفى (وليس من الضرورى أن يكون) ، تخم إذن على الفنان التشكيل ألا يتبع هذه التيارات الفنية الكثيرة التى تلتقى كلها فى تنحية « الموضوع » عن النشاط الفنى ؛ ولعل هذا هو ما يميل به رجال الفن فى البلاد الاشتراكية إلى التفور من الفن التجريدى بكل أنواعه ، واتسكت بأن يكون المثال أو اللوحة ذات « موضوع » يمكن تمييزه وإدراكه .

فلذا صبح هذا ، انتبهنا إلى ما يحدد معنى اليمين ومعنى اليسار فى الفكر ، وفى الأدب والفن ، إذ جعلنا الثغرة منصبة على مذاهب الاقتصاد والاجتماع . ثم على مضمون الأدب دون الشكل ، ثم على مضمون الفن التشكيل وشكله معاً عند من يطالبون الفنان بأن يحمل فنه رسالة فى الاقتصاد والاجتماع ، وأما عند غيرهم ، فيجوز للفنان التشكيل أن يكون يسارياً فى اقتصاده واجتماعه ، دون أن يتأثر فنه بذلك لا شكلاً ولا مضموناً ، وأما ما عدا ذلك من « علم » ، و « علمية » ، و « فلسفة » ، تجعل النشاط التحليلى مدارها ، فليست أراء مما يفتير بين يسار ويمين .

على أننى أتصور تشكيلات من الفكر كثيرة ، كلها جوائز الحلوث ، فأتصور أن يكون الرجل اشتراكياً فى نظره الاقتصادية والاجتماعية ، فردانياً فى أدبه وفنه ، مثالياً أو تجريدياً فى فلسفته ، إذ ماذا يمنع أن يكون المواطن الواحد اشتراكياً فى نظره الأولى ، ثم يحدث أن يكون شاعراً ينظم القصيد

— أو لا ينظمه — في الحياة واللوت ، في الزوال والخلود ، في حياة الملائكة أو حياة الشياطين ؟ أو أن يكون المواطن اشتراكياً في نظريته الأولى ، ثم يحدث أن يكون مصوراً تجريبياً أو سيرالياً أو تكعيبياً أو ماشئت أن يكون ؟ هل هناك من تناقض في أن أصبح مع الناس مشاركاً لإياهم في زراعة وصناعة ، وفي إنتاج وتوزيع ، ثم أقف وحدي في حلم أشطع به مع خيال مبدع خلاق ؟ ... تشكيلات من الحيسة الفكرية تجعلنا نردد مرتين قيل أن نطلق الأحكام في الناس إطلاقاً لا حيطة فيه ولا تحفظ .

رجل الفكر ومشكلات الحياة

١

هنالك نفر من الشباب للكاتب ، لا يعجبهم العجب ولا الصوم في رجب ، إلا أن تكتب لهم على نحو ما يكتبون ، وأن تكتب معهم في مذاهب الفكر كما يذهبون ، ولست أدري كيف تصطدم الفكرة بالفكرة ليولد الصدام فكرة أعلى وأكمل ، إذا لم تختلف في الرأي وجهات النظر ؟ إن كل ما يطالب به الكاتب هو أن يكون مخلصاً لنفسه أميناً على فكرته ، وقصاره أن يسطر الفكرة بكل ما وسه من وضوح وإيضاح وفهم وإفهام ، ولا عليه بعد ذلك أن تقع الفكرة من قلوبها موقع القبول ، بل لا على هذا القارئ نفسه إذا هو لم يقرأ ما يتفق مع هواه ، وإلا لما أحدثت القراءة ' نفسه حواراً داخلياً وقاحلية متتجة ، شريطة ألا يكون مصدر الاختلاف بين الكاتب والقارئ اختلافاً في معاني الألفاظ التي يستخدمونها ، لأنه لو حدث ذلك لكان أحدهما في واد والآخر في واد ، لا يلتقيان ولا يتصادمان ، إذا قال أولهما : هذا نور ، أجايبه الثاني : إذن فاحطبه ! لأن النور عنه يعني البقرة ، فلا المتكلم الأول قد أفهم ولا السامع قد فهم عنه ، أما أن يتفق المتحدثان - أو الكاتب وقارئة - على أن القطة الفلانية تعني كذا وكذا من العناصر التي تدخل في مكونات الشيء الذي جاءت تلك القطة لتسميه ، ثم أن يختلفا بعدد على الحكم الذي يتجهان إليه بالنسبة إلى ذلك الشيء المطروح أمامهما للبحث والنظر ، فليس في مثل هذا الاختلاف بأس ولا ضرر ، بل إن فيه خيراً ونفعاً ، لأنه اختلاف قين - مع المحاوره والجدل - أن يجمع المختلفين على رأى مشترك .

إنني لو سئلت : ماذا ترى من الفوارق التي تميز كاتب اليوم من كاتب الأمس ؟ لجاتني الإجابة مسرعة بأن أول ما يميزهما من فوارق هو أن كاتب اليوم ألصق من زميله باللمرة الحية ، كأنما هو قد وضع أصابعه على حروق الحياة ليتحسس نبضها ، ولا عجب أن رأينا كاتب اليوم يلجأ إلى القوالب الأدبية التي من شأنها أن تجسد الحياة بشخصها الناطقة المتحركة ، وأغنى القصة والمسرحية ، على حين أن كاتب الأمس كاد يصر نفسه على المقالة ، لأن بضاعته التي يعرضها أفكار ، على شيء من التجريد قليل أو كثير ، وكل ما تتطلبه الأفكار من باسطها هو أن يتناولها بالتحليل والتوليد حتى يتكشف مضمونها وفحواها ، فلئن رأى كاتب اليوم نفسه مضطراً إلى الخوض في مواكب الناس الأشياء ليرى ويسمع ويحس ويتأثر ثم يخلو إلى نفسه ساعة ليصور ما قد رأى وسمع وأحس ، فإن كاتب الأمس كان في استطاعته ألا يرح غرفة مكتبه ، مراجعته على رغوفها ، والمصباح أمامه ، فيأخذ في القراءة والمراجعة ، حتى إذا ما وقع على شيء يستحق أن يعرض على الناس ، كانت له القدرة على عرضه في مقالة يكتبها أو سلسلة مقالات تتعوب الموضوع إذا اتسعت رقعة وتباعدت أطرافه .

فإذا قلنا من رجل اليوم إنه « كاتب » بالمعنى الأدبي الخالص لهذه الكلمة ، كان الصواب أن نقول عن رجل الأمس إنه « قارئ » ، ما دامت كتابته عرضاً لمادة قرأها وأراد لغيره أن يقرأها معه .

لكن هذه التفرقة لا تنصب إلا على أديب القصة والمسرحية من جهة ، وكاتب المقالات التحليلية العقلية من جهة أخرى ، على أساس أن الأول له السيادة اليوم ، والثاني كانت له السيادة أمس ؛ فهاتما يهوز القول عن أديب اليوم إنه — في المحل الأول — ينتمى إلى أحاديث الدار والفوار والمصنع والطريق ، في الوقت الذي كان فيه كاتب الأمس يرجع إلى الكتاب

والتنويع وقاعة الدرس وعزلة التأمل ، كما يجوز كذلك أن نقول عن أديب اليوم إنه يمس « مشكلات الحياة » في حضورها المباشر ، لأنها مشكلات عملية تجري من حولنا يوما بعد يوم وساعة إثر ساعة ، وعن كاتب أمس إنه كان يتعرض لمشكلات فكرية مجردة بعدت صلتها المباشرة عن واقع الحياة الحاضرة ، بل إن رواد الأدب القصصي والمسرحي في جيلنا الماضي - وهم أنفسهم الذين ما تزال لهم الريادة في القصة وفي المسرحية بين أديباء اليوم - كانوا بالأمس يكتبون القصة أو المسرحية لما لم يكن يتصل بالحياة الحاضرة من قريب ، ثم أصبحوا اليوم يكتبون وفي أذهانهم مشكلات الحياة اليومية كما تلمسها الأصابع وتبصرها العيون .

لكن هل يعني هذا كله أن يوم الناس هذا قد خلا من كتاب المقالة العقلية التحليلية التي تتناول موضوعاتها تناولا مجردا ، يسم القول ولا ينقصه ، ويبتعد بالتجريد وبالصميم عن المشكلات الحية كما تقع في للنزول والمصنع والطريق ؟ كلا بل مثل هذا الكاتب موجود - كما كان موجودا بالأمس - لأن وجوده مخنوم بحكم وجود « الأفكار » التي تريد التحليل والتوضيح .

والخلاصة التي نريد أن نكتبها بالأحرف البارزة لتظهر للأعمى وللأحمق وللبحر على حد سواء - قبل أن نخشى في الحديث - هي اختلاف طريقتين في تناول المشكلات : طريقة « الأديب » وطريقة « المفكر » ، نخرج أن الأدب الخالص قد يجد فكراً في ثيابه ، وأن الفكر قد يصاغ في هبة لما جمال الأديب وخصائصه ، إلا أننا إذا ما تطرأنا هنا وهناك فنبز بين الطرفين رأينا أنه حتى لو جعل كل منهما « مشكلات الحياة » المباشرة موضوعا له ، لكان لكل منهما طريقته الخاصة .

فالأدب تجسد لما يجرده الفكر ، والفكر تجريد لما يجسده الأدب ،
 هل أن الأدب والفكر كليهما إذ يبرئان على مستوى رفيع — لا يعلنان
 من « مشكلات الحياة المباشرة » ، موضوعاً لها ، لأن ذلك متروك للصحافة
 ولأصحاب التخصصات العلمية ، فأما الأدب فيعالج تلك المشكلات بطرائقه
 الرمزية الخفية ، وأما الفكر فيعالجها بالتحليل والتعليل اللذين من شأنهما أن
 يطيرا عن أرض الواقع المباشر إلى سماء التجريد .

٢

لكن هناك تفرأ من الشباب الكاتب ، لا يعجبهم السجب ولا الصوم
 في رجب ، لأنهم في اللحظة نفسها التي يكرسون أنفسهم فيها ، للفكر
 المجرد ، بسوقونه في مقالات قصيرة أو طويلة ، ويفضطرون — شأنهم في ذلك
 شأن عباد الله المفكرين — أن يعلوا من تفصيلات المشكلات كما هي واقعة ،
 أقول إنهم في تلك اللحظة نفسها ، يوجهون اللوم لغيرهم من رجال الفكر ،
 على تقصيرهم في تناول « مشكلات الحياة » ، وهل تكون للكاتب قيمة
 إلا بمقدار ما يواجه بفكره تلك المشكلات ؟ هكذا يقول شبابنا الكاتب
 الغاضب ، ولست على يقين من أنهم إذ يقولون ذلك قد وقفوا لحظة ليسألوا
 أنفسهم : إلى أية صورة تنول مشكلات الحياة عندما تصبح موضوعات للنظر
 عند رجل الفكر ؟ إذ يجوز أن تبعد الشقة — في الظاهر — بين ما يتداوله
 المفكرون في عصر من العصور من ناحية ، وما يعانيه الناس ويكابدهونه في
 ساحات الأمد والعطاء وأسواق البيع والشراء من ناحية أخرى ، على حين
 يكون الطرفان — في حقيقة الأمر — على صلة وثيقة أحدهما بالآخر ، برغم
 اختلاف الصورة في حالة الفكر عنها في حالة الواقع بتفصيلاته وكثرة
 عناصره المتشابكة .

إن « الحياة » التي يريد شبابنا الغاضب أن تقصر الفكر والكتابة على
 « مشكلاتها » لا تجيء في واقع الأمر إلا بجسده في « أسياء » كلهم أفراد ،

يلتقون أو يفرقون على صور وأشكال لا سبيل إلى حصرها : أعضاء الأسرة الواحدة ، والعمال في المصنع ، والركاب في سيارة أو قطار ، ومجموعة الناس في السوق ، والطلاب اجتمعوا في غرفة الدراسة وهكذا وهكذا ، على أن هؤلاء الأفراد إذ يجتمعون قد تنفق بينهم الأهداف والأساليب وإذن فلا اختلاف ، أو قد لا تنفق فيقع الصراع إما على الهدف ماذا يكون ، وإما على الوسيلة كيف تكون .

وإنى لأتصور المشكلات التي قد تقع للناس في حياتهم على نوعين ، رئيسيين ، ثم يعود أحد هذين النوعين فيتشعب شعبتين : فأولاً قد تكون مشكلات الناس وخاصة « وقد تكون عامة » ، ولا أحسب الشباب الكتاب الغاضب الذين يحثوننا على تناول « مشكلات الحياة » دون سواها ، لا أحسبهم يريدون منا أن نعالج بمقالاتنا مشكلات الناس الخاصة لعرضها على الملأ - رضى أصحابها أو كرهوا - فنعرض للزوج وقد اختلف مع زوجته على شأن من شئون الحياة ، أو نعرض للجار وقد اختلف مع جاره ، فتلك - على أبعد الفروض - صور مما قد تسرع إليه صحافة الخبر حين تكون الصحافة لاهية في أمة عابثة . وهي نفسها المشكلات التي إذا مستها أصابع الفن بسحرها حولتها إلى أدب من مسرحية وقصة ، وفي كلتا الحالتين لا يكون لرجل الفكر - من حيث هو كذلك - شأن بها في حد ذاتها ، وأما المشكلات العامة التي تحس أبناء الإنسانية كلها ، أو أبناء الوطن الواحد جميعاً ، أو مجموعات ضخمة من هؤلاء وأولئك ، فهي التي تنشعب شعبتين : إحداهما مشكلات هي من شأن البحوث العلمية المتخصصة وحدها ، لأنه لا حيلة ، للفكر ، بمعناه الأم حيلها ، فإذا يصنع رجل الفكر في مواجهة الأمراض المتوطنة ؟ ماذا يصنع في توسيع الرقعة الزراعية ؟ ماذا يصنع في تحسين الطرق وإقامة الجسور ؟ لا شيء ، وإذن فأحسب أن الشباب الكاتب الغاضب لا يريدون منا أن نعالج أمثال هذه المشكلات ، وإذن فقد بقي

نوع واحد هو الذى يجوز ، بل يجب أن يتناوله رجل الفكر بكل ما أوتيه من قدرة على التحليل والتعليل والحل ، وهو المشكلات التى تكون عامة من جهة وتنصب على علاقات الناس بعضهم ببعض من جهة أخرى ، فإذا تكون العلاقة الصحيحة بين المواطن ومواطنه ؟ بين المحكوم وحاكمه ؟ بين المتعلم ومعلمه ؟ ماذا تكون العلاقة بين الفرد الواحد وبقية الأفراد ؟ بين الأمة الواحدة وبقية الأمم ؟ وهكذا وهكذا .

إن هذه العلاقات الإنسانية كلها تتمثل فى مواقف الواقع المحسوس ، إما على صورة حسنة أو على صورة رديئة ، لكن رجل الفكر إذ يتناولها يكاد لا يقف إلا لحظة قصيرة عند ما قد وقع منها بالفعل ، ليجأه إلى ما وراءه من مبادئ ، ليقبل بعضها ويرفض بعضها ، غير أنه يلزم مناقشة المبادئ المجردة تراء وقد بعد من أرض الواقع بعلما يوم للمشاهد المتعجل أنه — أى رجل الفكر — قد شطط مع الخيال إلى أبراج عالية لا يكاد يسمع منها أنات المعلمين الذين يعانون فى حياتهم مشكلاتها ويكابدون أزماتها . انتظاراً للفرج يأتيهم من حيث لا يعلمون .

٣

تعالوا نطف بأبصارنا فى تاريخ الفكر ، نرى كيف كانت وقفات المفكرين بإزاء مشكلات حياتهم ؟ هل لنا نهتدى إلى الوقفة الصحيحة ، حتى لا يلوم أحد منا أحداً على أنه يبلبل خواطر الناس دون أن يعالج لهم مشكلات الحياة التى يريدون لها حلولاً على أيدينا .

هذا هو شيخ الفلاسفة سقراط يواجه مشكلة من أعوص ومشكلات الحياة — وأعنى بها طريقة التوفيق بين واجب المواطن الصالح فى إطاعة قانون دولته ، وواجبه — فى الوقت نفسه — فى نقد تلك القوانين ومحاولة تغييرها إذا وجد فيها مواضع نقص وضرورة تغيير ، فهل يلجأ المواطن

في ذلك إلى الخامس المواثيق أو اصطلاح وسائل العنف ؟ أو هل يظل المواطن معلماً للقانون حتى يتمكن من إقناع مواطنيه بالحجة العقلية ليغيروا من أوضاعهم ما يراه معيباً فاسداً .

تناول سقراط هذه المشكلة الحية التي مست حياته هو مسأ مباشراً ، ذلك أنه وهو في سببه ينتظر الموحد المحدد لموته بمرحلات مسمومة — كما حكم عليه رجال القضاء — بجماعه تلميذه الغنى أقريلطون يعرض عليه الفرار من الدولة وقوانينها البخاطرة ، بعد أن أحد له الطريق برشوة الحراس ، لكن سقراط — رجل الفكر — سرعان ما أسقط من الموقف تفصيلاته التي هو جزء منها ، وارتفع بالمسئلة إلى مستواها المجرد المطلق ، الذي يصلح للإنسان كائناً من كان ، مهما يكن مكانه وزمانه ، فانهى به التفكير إلى أنه لا مناص للمواطن من إطاعة قانون دولته إلى أن يتاح له تغييره — إذا استطاع — بالحجة والإقناع ، وفي محاوراة أقريلطون بالحيلة الرائعة ، التي تصلح إلى يوم الناس هذا أداة فكرية رادعة لمن يدبرون وسائل العنف للحصول على ما يريدونه لأنفسهم من أوضاع أسهم ، في هذه المحاوراة بالحيلة الرائعة ، يتخيل سقراط قوانين الدولة وقد تجسدت أمامه تسائله وتحاسبه إذا هو فر من وجهها ، كيف يجوز له أن يتمتع بحماية القوانين ثم يخونها ويخرج عليها خيراً ؟ وهل تظل للدولة قوانينها ودعائمها إذا لم تعد لقوانينها قوة وإذا غابها الأفراد بالعميان كلها حكمت عليهم بما لا يحبون ؟

ها هنا كانت « مشكلة الحياة » خاصة برجل واحد في موقف واحد ، لكنها تحولت عند رجل الفكر إلى مشكلة عقلية نظرية صرف ، حتى لينسى قارئ المحاوراة أن البحث قد بدأ خاصاً بشخص معين في موقف معين ، لأن هذا القارئ سيرى المائل أمام عقله قضية عامة عن موقف المواطن كائناً ما كان موطنه — تجاه قوانين دولته التي قد لا يكون راضياً عنها .

ونسوق مثلاً آخر من الفكر العربي القديم ، فقد اعترضت رجال الفكر عندئذ المشكلة نفسها التي تعترضنا اليوم - وهي كذلك من صميم « مشكلات الحياة » - وهي : هل نأخذ من ثقافة اليونان أو لا نأخذ اكثفاء بثقافتنا المنبثقة من ظروفنا الخاصة ؟ كان السؤال عندئذ - كما هو اليوم - حاداً يتطلب الجواب الحاسم ، لأنهم كانوا يجتازون عصراً - كعصرنا - تتدفق فيه التيارات الثقافية من كل صوب ، وبخاصة في ميدان التفكير الفلسفي ، فعلى أية صورة تشكلت المشكلة عند المفكرين ؟

إنها ما لبثت أن اتخذت صوراً موسومة بالطابع النظري العقلي الذي ربما أنساك كيف بدأت ، لأنك متحصر النظر في موضوع البحث النظري وكأنه هو الموضوع ، فها هما ذان رجلاان يجتمعان في حضرة الوزير ابن القرات (في منتصف القرن العاشر الميلادي) وهما أبو سعيد السيرافي الذي لم يكن يؤمن بضرورة النقل عن ثقافة اليونان ، وأبو بشر متى الذي كان يرى ألا مندوحة عن ذلك ، فبدأت بينهما مناقشة حول المنطق الأرسطي الذي كان أبو بشر متى من علمائه : هل يضع المتكلم باللغة العربية في شيء ؟ ولم يكف أبو بشر يقول عن ضرورة ههنا المنطق اليوناني للإنسان بغض النظر عن لسانه ، « لأنه آلة من آلات الكلام يعرف بها صحيح الكلام من سقيمه ، وفاسد المعنى من صالحه ، كالميزان ، فإن أصراف به الرجحان من التقصان » حتى طفق السيرافي يتدفق حجباً يقيسها على أنه لغة للعربية خصائصها المميزة ، وصحة الكلام مرهونة بالإصرا ب من حيث اللغة ، وبالعقل من حيث المعنى ، ودراسة المنطق الصوري لا تنفي أحداً من التجربة الواقعية الفعلية بحقائق الأشياء المرتبط بعضها ببعض بتلك الصور التي يدرسها المنطق ، وتشبيه المتعلق بالميزان ناقص لأن من الأشياء ما لا يوزن بميزان ، فإذا كان للمنطق الأوسط ملزماً لأحد فهو ملزم للمتكلم باللغة اليونانية التي هي أساس تراكيها قام ذلك المنطق ، واختلاف اللغات بعضها عن بعض

يقضى حتماً أن تكون هناك صور مختلفة في تركيب اللفظ الذى يعبر عن معنى معين ، والمعاني لا تكون يونانية ولا عربية إنما هى إنسانية عامة .

هكذا تمضى المناقشة بين الرجلين ، على نحو لو كان قد سمعه واحد من شبائنا الكاتب لذخيب متسائلاً : ما هذا النقاش النظرى الذى لا يعلق ظمأ الظمآن ولا يشبع جوع الجوعان ، لماذا لا تصبان اهتمامكما حل « مشكلات الحياة » ؟ لئى أن يقبه صديق هادئ بأن البلطوز التى انبثقت منها مثل هذا النقاش النظرى ، هى من صميم مشكلات الحياة ، لأنها تمس المصادر التى يجوز أو لا يجوز للناس أن يفترقوا منها الفكر والثقافة .

• • •

واشتر ما نشاء من أمثلة لرجال الفكر فى عصرنا ، اختر مثالك من فلاسفة الوجودية فى فرنسا ، أو من فلاسفة التحليل فى إنجلترا ، أو من فلاسفة البرجماتية فى أمريكا ، أو من فلاسفة المادية البلطكية فى روسيا ، تجدهم أمام نقاش نظرى مجرد ، لا يذكر لك شيئاً عن زيد فى حقله وما يلائمه هناك من مشكلات فى رى الأرض وحرثها ، ولا يذكر لك شيئاً عن عمرو فى مصنعته وما يعانيه هناك من طرق الحديد وتشكيل للقضبان ، لكنه نقاش إما يفرض بك فى أغوار حقيقة من النفس الإنسانية ليظهر ما كمن فيها من حوافل القلق والخبرة ، لا نفس زيد ولا عمرو ، لكنها « النفس » بمعناها المجرد المطلق ، وإما يدخلك فى دقائق جملة لنوعية يحلو لرجل الفكر أن يحللها ليضع تحت المجهر طرائق الناس فى لغات تفكيرهم كيف تكون ، وإما يرد لك كل شيء فى حياتك إلى واقع ماضى يتسلسل سيره فى حلقات متتابعة من التطور الثانى ؛ ولن تجد فى أية حالة من هذه الحالات أن « مشكلات الحياة » من أخذ وعطاء وبيع وشراء وطعام وشراب وثياب ومسكن قد حلت صعباً لا كثيراً ولا قليلاً ، لأن الذى يحل هذه الصعاب هم أصحاب التخصصات العلمية فى الزراعة والصناعة وتبادل السلع ونسج

الأفنية وبناء البيوت ، لكنها — برغم ذلك — مناقشات ينفذ أصحابها من خلال المشكلات الراهنة إلى الأسس والمبادئ التي اتفقت في طواياها ، لتعود هابطتين مرة أخرى من تلك الأسس والمبادئ إلى أرض الواقع فإذا هو مفهوم واضح ، فتزداد بحباتنا وحباً ونزداد لمشكلاتها إدراكاً .



وبعد هذا كله فإني أقرو أن رجل الفكر ملتزم أمام نفسه وأمام الناس ، ملتزم بماذا ؟ إنه ملتزم بالخوض مع الناس في مشكلاتهم ، ولكن ذلك يتم له بطريقة « الفكر » لا بطريقة « الأديب » ، ولا بطريقة « العالم المتخصص » ولا بطريقة الصحفي الذي ينقل الخبر عن الشيء كما وقع ، فلكل من هؤلاء طريقته لإزاء المشكلة الواحدة ، ومن الخير أن يلتزم كل منهم بالطريقة التي يحسن أداؤها ، وقد يجتمع أكثر من طريقة واحدة في شخص واحد موهوب ، فإزاء يتعرض للمشكلة على صورة معينة هنا وعلى صورة معينة هناك ، كما يحدث لسارتر — مثلاً — أن يعالج مشكلة ما بالفكر المجرد حيناً ، وبالقالب المسرحي حيناً آخر .

كل هؤلاء يلتزمون « الحق » ، لكن معيار الحق — تعدد الصور — يتعدد طرائق القول ، فلئن كان الحق عند الصحفي — وهو ينقل للناس خبراً عن مشكلة من مشكلات الحياة الحارية — هو أن يرسم صورة كلامية دقيقة تتطابق مع تفصيلات الحادث كما وقع ، فلن الحق عند الأديب — وهو يعرض للمشكلة حينها في قصة أو مسرحية — هو أن يجيد تصوير أشخاصه في تفاصيلهم حتى ولو لم يلتزم ، بل لا ينبغي له أن يلتزم بتفصيلات الواقع كما وقع ، والحق عند العالم المتخصص وهو يخطط للمشكلة حلاً ، هو نجاح التطبيق ، وأما صاحبنا المفكر بصورة الحق عنده هي دقة التحليل والتعليل الذي يستطيع بها أن يجاوز حدود الواقع إلى حيث المبادئ التي كانت كامنة وتجلت

في المشكلة الجزئية التي وقعت ، أو إلى حيث النتائج القريبة والبعيدة التي
صاحبا أن ترتب على تلك المشكلة .

خذ مثلاً هذه المشكلة التي أحدها من أعقد مشكلات حياتنا الاشتراكية
البعيدة ، وأحدى مشكلة التوازن بين استغناء الفرد بكيانه المستقل المسئول
وبين ضرورة أن يكون هذا الفرد على صلات وثيقة بينه وبين سائر المواطنين
بحيث ينصهر معهم في مجموع واحد متصل ، وسل نفسك : كيف يمكن
لرجل الفكر أن يتناول هذه المشكلة إذا هو قصر نفسه على ظواهرها البادية
في حياة الناس اليومية ، دون أن يتعمقها إلى أصولها وجانورها التي ربما
ارتدت إلى الحياة القبلية الأولى ، ذلك أننا إذ نلاحظ سهولة أن ينصهر الفرد
منا في أسرته ، نلاحظ أيضاً إلى جانب ذلك صعوبة أن ينصهر ذلك الفرد
نفسه في مجموعة المواطنين : من عرفهم منهم ومن لم يعرفهم على حد سواء .

أفإن فلسفتنا الموضوع وشرحنا كيف تتحقق ذاتية الشيء - أي شيء -
بوجوده وبصفاته وبملاقاته مع سائر الأشياء ، وأنشدنا نوحنا في الجباب
العموري الخالص ، الذي يبين أن الكائن الواحد محال تعريفه إلا بربط الصلة
بينه وبين سواه ، أقول أفإن فعلنا شيئاً كهذا قيل لنا : على رسلكم ،
واسمعوا أنظاركم في مشكلات الحياة ؟ - ذلك هو ما يطالبنا به نقر من
الشباب الكاتب !

طراز من الفردية جديد

١

لو أن كل تغير يطرأ على الحياة الإنسانية ، يستتبع في ذيله فوراً نمطاً جديداً من الفكر ، يساير ذلك التغير الظاهر على وجه الحياة ، لما وقع الإنسان فيما يقع فيه دائماً إيمان مراحل الانتقال الكبرى ، من تعارض بين حياته الخارجية للبادية أمام أعين الناس ، وحياته الداخلية التي يعيشها مع نفسه كلما فكر أو شعر ، لكن أنماط الفكر الجديد قلما تساير تغيرات الحياة المادية الظاهرة . برغم العلاقة الوثيقة بين الفكر من ناحية وعالم الأفعال في دنيا السلوك من ناحية أخرى ؛ إذ أن أنماط الفكر كثيراً ما تتلصق بخلف تغيرات الحياة الفعلية . جيلاً أو جيلين على أحسن الفروض ، وقرناً أو عدة قرون إذا ما ساعدت الحال بالناس ، أو لعلنا نكون أقرب إلى اللقطة إذا نحن فرقنا في الأنماط الفكرية بين نوعين : القوانين العظمى في جهة ، والقيم والمقاهيم التي تكون عند الإنسان نظره العامة إلى نفسه وإلى الدنيا من حوله ، في جهة أخرى ، فعندئذ نقول إن ما يطرأ على حياة الناس الظاهرة من تغيرات ... كانضالهم من الوراثة إلى المبتاعة مثلاً - لا بد أن تسبقه وتصاحبه بحوث علمية هي التي يستعان بنتائجها على ذلك التحول ، لكن مثل هذا الانتقال من مرحلة حضارية إلى مرحلة حضارية أخرى ، يستلزم بالضرورة انتقالاً آخر في الأسس والمبادئ ، التي من خلالها ينظر الإنسان إلى العالم ، والتحول في هذا المجال هو الذي نقول منه إنه كثيراً ما يبطئ ، إلى الحد الذي يترك الناس وكأنهم يعيشون في عالمين أو في زمانين : أحدهما هو الذي ينشغلون فيه

بأعمالهم المختلفة ، والآخر هو الذى يقومون فيه الأشياء والمواقف بقيم ومبادئ تنتمى إلى عصر ذهب وانقضى .

هذا الفارق الذى يفصل — فى حياة الإنسان الواحد — بين قواحد حياته العملية من جهة ومبادئ حياته الخلقية والجهالية من جهة أخرى ، أو إن شئت عبارة أخرى ، فقل إنه الفارق الذى يفصل — فى حياة الإنسان الواحد — بين نظره العلمية ونظره الفلسفية ، وبالنظرة الأولى ينحصر الواقع وينحصره ، وبالنظرة الثانية يماورز دنيا الواقع المائل إلى سواها مما قد يكون الزمن قد طواه فى جوفه — أقول إن هذا الفارق هو الذى يشار إليه عندما يوصف إنسان العصر الحاضر بالقلق والضيق ؛ فيقلقه أن يرى عقله فى ناحية وقلمه فى ناحية أخرى ؛ ويلقى به فى متاهات الضياع ألا يجد بين يديه من القيم والمبادئ ما يؤمن به ليحيا لا يزعمه أن يراه متافراً مع حقائق الواقع الذى يعيش فيه راضياً أو كارهها .

وأمام هذين الشطرين : الحياة العلمية المتصلة بنسبها العمل والإنتاج من جهة ، والحياة الوجدانية المتصلة بعالم المبادئ والقيم من جهة أخرى ، ليس لنا الخيار فيما نأخذ وما نترك ؛ إذ لا بد لنا — إن لم يكن يحكم العقل الصريف ، فبمقتضى شواهد التاريخ — أن نبقى على ضرورات الحياة العلمية العملية ، ثم نقسر للشطر الآخر — شطر المبادئ والقيم — على أن يغير من نفسه ليلائم الحياة الجديدة ؛ والسعيد من الأفراد والأمم هو من وجاءت معه هذه الملائمة فى أقصر أمد مستطاع ، حتى تزول المعوقات من طريق التقدم الحضارى ؛ وإنه بالحدير بنا فى هذا الموضع من الحديث أن ننبه الأذهان إلى أن « المبادئ » و « القيم » إن هى إلا أدوات للوزن والقياس — كالآلة والرمط والمتر والياردة بالنسبة للأشياء المادية — فلا يتركها إلا ملامتها للمرحلة الحضارية التى يجتازها الإنسان ، مضافاً إلى ذلك ملامتها لأن تكون حافزاً يحفز به إلى المرحلة التى تليها .

ونحن اليوم في مرحلة الشطار غيبت بين حاضر مائل ، واقع ، ضاغط
 بكل ثقله على حياة العمل والإنتاج ، وماضي متلكئ ببقايا في أذهاننا ،
 حتملا في مجموعة من الأفكار ، هي التي تولد لنا وجهة النظر ... إننا
 نعيش مع « علم » القرن العشرين « بفلسفة » تنتمي إلى قرون ماضية ،
 نحشى أن أرتد بها إلى القرن بالماشر الميلادي ، أو قبله بقليل أو بعده
 بقليل — هذا بالنسبة إلينا نحن العرب ، وإلى القرن السادس عشر بالنسبة
 إلى أوروبا ، ذلك أن أوروبا في القرن السادس عشر كانت قد اجتازت
 — تقريبا — مرحلة التفكير الوسيط إلى مرحلة علمية تمثلت في جاليليو
 ونيوتن من الناحية العلمية ، وفي فلسفة ديكارت من الناحية الفلسفية ،
 وهما في اليوم في دور اجتياز هذه المرحلة ، بحيث أصبح لها من
 العلم الطبيعي ما جاوز علم نيوتن ، ومن الفلسفة ما خرج على فلسفة
 ديكارت ، وأما نحن فحين دخلنا في عصر نهضتنا خلال السنوات المائة التي
 تمتد من أواخر القرن الماضي إلى أواخر هذا القرن — إذ لم يبق من هذا
 القرن إلا ثلثه — كانت النظرة الفلسفية التي تتحكم فينا هي نفسها التي سادت
 عصرنا الوسيط ، بما فيها من ارتفاع وهبوط ، فإذا ما هم دارس منا أن
 ينتقل المرحلة الديكارتية من التفكير الأوروبي ، عديم جدأ ، فما بالك باللي
 ينتقل ما بعد الديكارتية من نظرات وأفكار ؟

إن رجال الفكر عندنا واجههم مضاعف ، إذا قيسوا إلى رجال الفكر
 في بلاد أخرى سبقتنا إلى النهوض بثلاثة قرون على الأقل ، فلا جدال في
 أن « العلم » الذي نسايره هو علم القرن العشرين بكل ما يقتضيه من تقنيات
 (تكنولوجيا) وتصنيع ، لكن الذي قد يشير جدالا ، هو : ماذا تكون
 « الثقافة » التي تتكف بها بحيث تم الملاءمة بينها وبين العلم الحديث ؟ بعبارة
 أخرى : ما هي « الفلسفة » التي نشيع بها نظرة حادة تتفق مع عصر الطبيعة
 الحديثة وعصر التصنيع ؟ أغاب الظن أننا مضطرون إلى امتصاص المراحل

الفلسفية التي سبقت ، لتتوافر لدينا « الأرضية » التي يمكن أن نقيم عليها النظرية الفلسفية المعاصرة للعلم الفيزيائي ، لأننا لو اكتفينا بهذه الفلسفة الأخيرة دون مقدماتها التي تطورت عنها ، فربما جاءت مبتسرة مبتورة يتعذر فهمها ، وإذن فلا بد لنا من دراسة المرحلة الديكارتية التي أزلت أسس العصور الوسطى ومناهجها ، ومن دراسة المرحلة الخلدونية التي جاءت لمحو نظرة حديثة غير النظرية الديكارتية السابقة .

وبخلاصة القول أن ثمة نظرات ثلاثاً إلى العالم ، انعكست في ثلاث مراحل فلسفية تعاقبت على مر الزمن ، أستطيع الآن أن أجازف بأوصاف تميزها ، فأقول إن النظرية الأولى كانت توجه اهتمامها إلى الكيف دون الكم ، والنظرية الثانية كانت توجه اهتمامها إلى الكم دون الكيف ، والنظرية الثالثة (وهي نظرة عصرنا الراهن) تحاول الجمع بين الكم والكيف على نحو يجعل اختلاف الكيف وليد اختلاف الكم ؛ النظرية الأولى تتمثل في أرسطو ، والثانية في ديكارت ، والثالثة في فلاسفة التطور المعاصرين — ماركس ، بيرجسون ، هوبنهايم ، صموئيل ألكسندر وغيرهم — فإذا ستل أرسطو — مثلاً — ماذا يميز الأنواع بعضها من بعض ، ماذا يميز الإنسان من الحيوان ، أو الحار من البارد ، أو الذكاء من الغباء ، أو اللون الأبيض من اللون الأسود ، أو حكومة الفرد من حكومة يشترك فيها الشعب كله ، أو ما شئت من هذا القبيل ، أجابك بمصطلح « كيفية » « خالصة » ، كأن يقول مثلاً إن الإنسان يتميز من حيوان « بالنطق » والحار يتميز من البارد « بالهفاف واليبوسة » وهكذا ما إذا ستل أحد الديكارتيين مثل هذه الأمثلة ، يلجأ إلى « التحليل » الذي في كل فكرة من هذه الأفكار إلى عناصرها البسيطة ، نرى بأية « نسبة » يتتبع هذه العناصر بعضها على بعض بحيث تكونت الفكرة المركبة آخر مر ، فاختلاف الكيف مردود إلى زيادة النسب أو نقصها ، وأما فلاسفة نور المعاصرون ، فيجعلون الخصائص الكيفية وليدة الزيادة في الكمية

أو النقص فيها ، لكنك إذا ما وصلت في الصعود (أو الهبوط) مرحلة كيفية جديدة ، فلا سبيل إلى ترجيحها إلى كمية من هذا العنصر أو من ذاك ، لأنك ستكون عندئذ قد انتقلت إلى مستوى جديد .

٢

النظرتان الأولى والثانية ، النظرة الأرسطية والنظرة الديكارتية على السواء ، تنفكان في ثبات الخصائص التي تميز الكائنات على اختلافها ، فخصائص الكائن المعين — وهي كيفية عند التقسّماء ، كمية عند الديكارتيين — ثابتة على طول الزمان ، لا يطرأ عليها تغير ، فالإنسان هو الإنسان لا يغير من طبيعته اختلاف ظروفه ، وأما النظرة الثالثة — وهي نظرة العصر الحاضر — فتختلف عن الأولىين في إصرارها على مبدأ التغير الذي لا يدع الحقيقة الواحدة ثابتة على صورة واحدة .

والنظرات الثلاث جميعاً قائمات على قياس المماثلة والتشبيه في تصورهما للعالم الطبيعي ، فالنظرة القديمة اليونانية تقيم علمها بالطبيعة على مشابهة بين العالم الأصغر (الإنسان) والعالم الأكبر (الكون) كما يراه الإنسان في مجرى شعوره الداخلي ، يتخلعه على الطبيعة بأسرها ، ففي الطبيعة «عقل» لأن فيه «عقلاً» ، والطبيعة غايات لأن له غايات ، وهكذا ، والنظرة الديكارتية — نظرة عصر النهضة الأوروبية — تقيم علمها بالطبيعة على مشابهة بين صنعة الله في خلقه وصنعة الإنسان للآلات ، وأما النظرة الراهنة السائدة في عصرنا ، فهي تقيم علمها بالطبيعة على أساس المشابهة بين الطبيعة كما يدرسها العلماء ، والتغيرات التي تطرأ على الحياة الإنسانية كما يدرسها المؤرخون ، أي أن الطبيعة سيرة وتاريخاً كما أن للإنسان — فرداً أو جماعة — سيرة وتاريخاً .

ولا شك أن نظرية التطور البيولوجي ، وشيوعها في عصرنا ، واتساع

مجال تطبيقها ، قد أكدت هذه النظرة التاريخية ، حقيقة العالم ، ومن نتائج نظرية كهذه أن نصف بالتغير المستمر كل كائن وكل فكرة مهما تكن طبيعته أو طبيعتها ، فلئن كان الأقدمون يقسمون الكائنات والأفكار قسمين : أحدهما ثابت لا يطرأ عليه التغير ، والآخر متحول متبدل ، بل كانوا بالإضافة إلى هذا التقسيم يجعلون الأفضلية للقسم الأول ، لأنه وحده هو مجال البحوث العلمية — ما دام العلم يستهدف القوانين الثابتة التي لا تتأثر بظروف المكان والزمان — وأما الكائنات المتغيرة — ومنها المحسومات بالبصر والسمع وغير ذلك — فلأنها لا تثبت على حال واحدة ، فليست هي بذات أهمية تذكر بالنسبة إلى التفكير العلمي بمعناه الصحيح . . أقول لئن كان القدماء قد قسموا الكائنات هذا التقسيم ، فإن النظرة المعاصرة تقتضي أن تخرج القسم الأول في القسم الثاني ، لنجعل كل شيء متغيراً متحولاً متطوراً .

نعم إن الأقدمين — شأنهم في ذلك شأننا — كانوا يرون بحواسهم أن الأشياء متغيرة ، فهم يصحرون بأجسادهم من مكان إلى مكان ، ويزرعون الأرض فيكبر الزرع وتحول عناصر التربة إلى ثمر ، ويتغير الماء لينتقد في السماء سحاباً ، ومن السحاب ينزل المطر ، وهكذا وهكذا مما يدور حولهم من أحداث ، لكن هذا التغير الهادي أمام حواسهم ، لم يصرفهم عن البحث وراءه ، عما هو ثابت ذو دوام ، فإن كانت هذه الشجرة التي أراها ، تتعرض للتغير في ظواهرها ، فإنني إنما أبحث عن حقيقة الشجرة الكامنة وراء تلك الظواهر ، ولا بد أن أقع في نهاية البحث على جوهر — وهكذا كانوا يسمون الجانب الثابت الدائم من الشيء — لا بد أن أقع على جوهر ، يدرك العقل وجوده ، وإن لم تدركه الحواس ، وما نقوله في الشجرة نقوله في كل شيء آخر بما في ذلك الإنسان نفسه ، فإذا كان ما يبدو للعيان منه حركة وشكل ، ولون وغير ذلك من ظواهر ، فإن له

بغير شك ، جوهرآ ، ثابتاً هو الذى ينبئ أن نبحث عنه وراء تلك
الظواهر ، فإذا وجدناه كان هو حقيقة التى تخلف على شخصيته وفرديته
طابعها الأصيل الدائم

وإن نظرة كهذه لمن شأنها حثاً أن تؤدي إلى تصور « الفردية » قد يبلغ
أقصاه فى فلسفة لينتز ، الذى زعم أن جميع الكائنات « أفراد » مغلفة على
نفسها ، بحيث يصعب كل فرد — إنساناً أو غير إنسان — وكأنه قلعة مصمتة
الحدودان بغير نوافذ تصل دخلتها بخارجها ، ومن أين تأتى التوافق إذا كان
كل منا « جوهرآ » قائماً بذاته ؟ أنت روح وأنا روح ، أو أنت عقل وأنا
عقل ، أو أنت نفس وأنا نفس ، وكل منا ذو كيان مستقل لا يؤثر فى
غيره ولا يتأثر به ، نعم إننا قد نبدو وكأن أحداً يكلم ، الآخر
أو يتعامل معه فى هذا الشأن أو ذاك ، لكن هذا كله انضواء ظواهر
بظواهر وقد قلنا إن الظواهر متغيرة ، ونحن — فى رأيهم — نبحث وراءها
عما هو ثابت دائم ، ونستطيع أن تصور لنفسك موقفاً وصلت فيه « الفردية »
— ابتداءً من الفلسفة القديمة والفلسفة الديكارتية على السواء — حدها
المحترف ، يعمل الناس مجموعة من الأشرطة السينائية ، كل شريط منها
ملفوف على قصة ، وما على الأيام إلا أن تبسط هذا الشريط أو ذاك ،
فيخرج من جوفه ما كان كامناً فيه من أحداث ، دون أن يكون لبسط هذا
الشريط أى أثر فى القصة الكامنة فى الشريط الآخر .

إن كلمة « فرد » نفسها — إذا ما أردنا تعريفاً دقيقاً لها ، بناء على
النظرة السابقة — تتضمن الاكتفاء الذاتى ، وعدم الانقسام ، لأن ما يعتمد
على سواء إنما تنقص فرديته بمقدار ما فيه من ذلك الاعتماد ، ولم تكن كلمة
« فرد » تقتصر على أفراد الناس ، بل إن كل ما يتألف منه « نسق »
مكتمل الأجزاء مكتمل البناء ، فهو « فرد » بمعنى الاكتفاء الذاتى الذى
أشرنا إليه ، ومن أجل هذا ظهر من الفلاسفة المثاليين — ومنهم هيجل —

من يقول إنه ما دام الاكتفاء الذاتي لا يتوافر إلا للكون في مجموعه ، فليس ثمة إلا فرد كامل واحد ، هو الكون ، وما عداه من أفراد — هذا الرجل أو تلك الشجرة — ناقص الفردية بمقدار اعتياده على بقية الأجزاء .

لكن الموقف يتغير تغيراً عميقاً شاملاً ، إذا تغيرت نظرتنا الفلسفية بحيث نرى في الأشياء جانب التغير والتبدل والتطور ، دون جانب الثبات والديموم ، فعندها يمتنع البحث عن « جوهر » وراء الظواهر ، وتصبح حقيقة الشيء هي مجموعه ظواهره — لكن هذه الظواهر متشابهة ، إلى الحد الذي يستحيل علينا أن نفرّد كائناً واحداً بمنزل عن سواه ونقول عنه إنه كيان واحد قائم بذاته ؛ فوجودك الجسدي نفسه متوقف على تفاعلك مع ما يحيط بك ، تأخذ منه الهواء شبيهاً وتخرجه إليه زفيراً ، تأخذ منه الماء لتشرب والطعام لتأكل ؛ تأخذ من مواءك اللغة التي تتحدث بها ، فتجيبك هذه اللغة مثقلة بحضارة وثقافة وفكر وشعور ؛ إذا تكلمت فلتسمع ، وإذا كتبت فلتقارئ ؛ إذا طغيت ففعل إنسان آخر ينصب عليه طغيانك ، وإذا خفضت فللكائن آخر يخفض ، وإذا تساوت ففعل آخر تعادل كفضتك وكفته ، إنك لا ترى بالعين إلا إذا كان ثمة شيء يرى وكان ثمة ضوء يقع عليه بأشعته ، ولا نسمع بالأذن إلا إذا كان ثمة هواء يتموج ؛ محال أن يكون لك فعل إلا إذا وجدته تفاعلاً مع شيء أو شخص سواك ؛ هذه الفردية المزعومة التي نوصف وكأنها حصن منيع مصمت الجدران ، ينطوى على لب في جوفه يستطيع أن ينزل أو يستقل ، هي وهم لا يمكن تصوره إلا على أساس فلسفه تفترض وجود « الثابت » من خلف المتغير — وهي فلسفة سادت ذات حين ، ولم تعد لها سيادة ولا شبه سيادة في عصرنا الراهن .

إن لغة عصرنا في مجال التعبير العلمي ، قد أضافت إلى نفسها ألفاظاً تقابل بها هذا التصور الجديد ، الذي يتعلم عليه أن يتخيل « فرداً » إلا وهو في « مجال » ؛ إن حلم النفس اليوم قد أصبح « علماً » بغير

نفس ، ، لأنه علم السلوك ، والسلوك تفاعل بين السائق من جهة وما ينصب عليه السلوك من جهة أخرى ، إن نظرية الحشطلت في علم النفس الحديث تنفي أن يكون هنالك إدراك حسي إلا ، لتكوين ، من أجزاء ، وأما الجزء أو الجزء فهو مطروح من حساب الإدراك ، إن علماء الاجتماع همونا يتحدثون من الثقافة ، التي تظلل بيورها مجموعة بأسرها من الأفراد ، ولما كان الفرد الواحد لا ثقافة له ، فليس هو إذن بموضوع يطرح للبحث ، الثقافة بحكم تعريفها نفس حياة مشتركة بين أكثر من فرد واحد ، من عرف وتقاليده وأوضاع للعيش ، ومن عقائد ومشاعر وأنكار : إنه لا عرف ، بينك وبين نفسك ، إنما العرف يكون بينك وبين الناس ، ولا تقليد ، منك لنفسك ، لأن التقاليد يكون منك تقليداً لسواك — ممن يعيشون معك أو ممن عاشوا قبلك — ومواضع العيش تشترط عدة أطراف يتم بينها الاتفاق على صور بعينها من الحياة ، ما الذي يثير فيك شعور المرح حيناً وشعور الكآبة حيناً ، إلا أن يكون ذلك على صلة وثيقة بما نشأت عليه من روابط تربطك بالأشياء والأشخاص ؟ لا . إن الفردية كما تصورها فلاسفة الماضي ، قد ذهبت حين ذهبت نظرة إلى الكائنات تؤمن بالثبات دون التغير ، وبالسكون دون الحركة ، وبالسرمدية دون السير الانتقالي طوراً بعد طور وحالاً بعد حال .

٣

لكننا نفضل «مراء السبيل» ، إذا عرفنا فردية الماضي لتترك مكانها بخلاء فارغاً ، فما يزال «الفرد» مشغولاً أمام القانون الوضعي وأمام قانون الأخلاق ، فن ذا تسأل إذا لم يكن هنالك فرد معين توجه إليه السؤال ؟ إذن لا بد من تصور جديد «الفردية» يحل محل تصور قديم ، فإذا كان التصور القديم مقد جعل الفرد جهة وحده تجاهه من علماء ، فإن التصور الجديد يجعله جزءاً

بما حداه ، فهدل أن تقول (مثلاً) الفرد حيال المجتمع ، تقول : الفرد في المجتمع ، ويدل أن تقول : الفرد يواز الطبيعة والبيئة ، تقول : الفرد وهو جزء من الطبيعة ومن البيئة ، لقد كان المفكرون القدامى يتحدثون عن «الأضداد» وكأن كل «ضد» كيان قائم بذاته يواجه «الضد» الآخر فيقولون : الحار والبارد ، والرطب واليابس ، والمرتفع والمنخفض ، ومن هذا القبيل نفسه أن يقال للفرد والمجتمع ، لكن هذه الأضداد قد تحولت عند المفكرين الحديثين إلى حالات من حقيقة واحدة ، فلحار والبارد كلاهما «حرارة» ترتفع درجتها حيناً وتنخفض حيناً ، والارتفاع والانخفاض ليسا «شيئين» يواجه أحدهما الآخر ويضاده ، بل هما درجتان من مقياس معين واحد نختاره ، وكذلك قل في الفرد والمجتمع ، فليس هناك الفرد الذي يقف هنا ، والمجتمع الذي يقف هناك ، يواجه أحدهما الآخر مواجهة الأضداد ، بل هناك جزء في كل ، هل يجوز لك أن تقول عن أحد أضلاع المثلث إنه يواجه ويضاد المثلث ؟ لا ، لأنه لا مثلث بغير ذلك الضلع الذي يتحدث عنه ، وكذلك لا يكون الضلع ضلعاً إلا وهو منسوب إلى مثلث ، ومقسوم فيه إلى ضلعين آخرين ، بحيث يكون من الأضلاع الثلاثة كيان واحد .

ولئن صدق هذا القول عن الأفراد في أي عصر مضى ، فهو أصلي ألف مرة بالنسبة إلى عصرنا الراهن ، لأنه عصر التجمع والتكامل بصفة خاصة ، هو عصر «الشركات» في عالم التجارة ، وعصر «المصارف» في عالم المال ، وهذه وتلك يملكها الشعب كله أو جزء كبير منه ، وعصر «جمعية الأمم» و«الاتحادات» في عالم السياسة ، إنه لا يكاد يمضي يوم من عصورنا إلا وقد انتقد «مؤتمر» هنا أو هناك من أنحاء الأرض ، لا ، بل إن عصر الفردية التي تحتكر لنفسها كل شيء قد انقضى حتى في عالم الفكر والفن ، فالبحث العلمي لا يقوم به «فرد» ، بل تقوم به جماعة في معمل أو في معامل متعاونة ، والمصحفة اليومية أو الدورية لا يحررها «فرد» والإذاعة لا ينفردها متحدث واحد ، كان يمكن في عصر الزراعة البدوية أن نتصور للزراع

وحيداً في مزرعته يحرثها ويرونها ويبذر فيها البذور ويتعهد نباتها ثم يعصد ثمارها ، أما في عصر الصناعة والزراعة تتحول إلى زراعة بالصناعة — فلا يتم مصنع بمعمل واحد ، كان الفنان فيما مضى لا يبيع فنه في السوق ، وإنما ينتج الفن لشخص معين يراه ، فكان يمكن عندئذ تصوّره في حياة فردية إلى حد ما ، أما اليوم فهو بحاجة إلى جمهور يتفعل بفنه ليشتري ثمرات فنه ، بل ماذا أقول في هذا العصر الذي ازداد فيه التجميع والتكامل ؟ أقول ما قد قاله سواي من أنه حتى الخريجة في عصرنا هذا لم تعد فردية ، وإنما أصبحت نشاطاً يتفق على القيام به « عصابة » بأسرها ، لقد انهارت خصوصية الحياة الفردية ، لا لأن شيئاً جديلاً قد ذهب ليحل محله شيء قبيح ، بل لأن ضرباً من الحياة قد انقضى ليحل محله ضرب آخر ، ونظرة فلسفية معينة قد انحضت لتظهر مكانها نظرة فلسفية أخرى ، كان السكن في عهد الزراعة خاصة للأسرة الواحدة ، فجاء عهد الصناعة وحياة المدن ليقيم الممارسة الواحدة تسع عشرات الأسر ، كان الانضال يتم للفرد الواحد بأن يعطى ظهر دابة لا يشاركه فيه شريك ، ثم جاءت السيارة الخاصة لتحل محل الدابة ، لكن روح العصر تحملنا بخطوات سريعة إلى أن تحل وسائل الانتقال الجماعية ، محل الوسائل الخاصة ، فيكون القطار لكثات الركاب ، والسيارة العامة لعدد كبير من الناس دفعة واحدة ، ولم يعد الفرد الواحد يلهو في ساعات فراغه بما يعجبه وهو منزول عما يشاركه الناس فيه ، لأن وسائل اللهو من سينما وراديو وتلفزيون قد حتمت على الفرد أن يشترك مع مئات أو مع ألوف في الطريقة التي يقضي بها وقت الفراغ . . . أصبح هنالك « الرأي العام » الذي تكونه وسائل النشر المشتركة والأحداث المشتركة ، مع أن « الرأي » كان لا ينسب إلا لفرد واحد هو صاحبه .

كانت البناءات الفكرية فيما مضى بنايات فردية ، بمعنى الفردية الذي كان يتسق مع روح ذلك الماضي ، ولهذا تستعرض تاريخ الفكر فتجده

أمامهم ، تنف القمة منها إلى جوار القمة الأخرى : أفلاطون ، أرسطو ، كانت .. الخ ، وحتى إن سارت طائفة من المفكرين مع حلم من هؤلاء الأعلام ، فهو سير التابسين لشيوخ الطريق ، لا سير للتعاونين على حل قضية واحدة كما يتعاون علماء التجارب العملية اليوم على مشكلة واحدة حتى يفض إشكالاتها ، وكانت حركات الإصلاح الاجتماعي في أبلدى رواد أفراد ، كما كانت الفتوحات العسكرية تنور حول مطامع هذا القائد العسكرى أو ذاك : جنكيزخان ، هانيبال : الإسكندر ، نابليون . . . وكانت الكشوف والرحلات يحوبها أفراد ، وهكذا في كل منحنى من مناشط الحياة ، تجمد الفرد ، ذا : الجوهر ، الفريد الذى كانوا يعرفونه بعدم التعدد والانقسام .

وتغير العلم ، فتغيرت الفلسفة ، فتغيرت نظرات الناس إلى العالم بما فيه من كائنات حية وجامدة ، فتغيرت معانى أفكار رئيسية أساسية ، كان من بينها فكرة « الفردية » ، فأصبح الفرد مجموعة علاقات ، بعد أن كان عنصراً فردياً كافياً لذاته بذاته ، ومستقلاً بنفسه عما عداه ، ولن يزول عن إنسان العصر ما يعاينه من قلق واختراب وضيق ، إلا إذا زالت مفاهيم الحياة المأهوبة من محيط الحياة الراحنة : إننى أكرو - ولا أمل من التكرار - بأننا جميعاً نعيش في القرن العشرين بكثير جداً من مفاهيم القرن العاشر نعيش في عصر الصناعة والعلم ، بنناهم ما قبل الصناعة والعلم ، ومن هنا يأتي التمزق والتضخم والحيرة : نعيش في عالم ونفكر في عالم آخر .

إنك سائرال تسمع قائلا يقول من الدافع للفردى وما أنتجه من ثراء للأفراد والأمم والعالم أجمع ، ووجه المخالطة الكبرى في مثل هذا القول ، هو أن غزارة الإنتاج الصناعى وازدياد التقدم الحضارى إنما يرجعان أساساً إلى الكشوف العلمية ، التى خلقت تقنيات (تكنولوجيا) الآلات ، وهذه بدورها فعلت ما فعلت في تغيير وجه الحياة ، فإذا جاء رجل الأعمال والفرد

يقع الصناعة ويجمع من وراثتها المال ، فحقيقة الموقف عندئذ لا تكون أن ذلك الفرد قد صنع بدوافعه الفردية ما صنع ، بل الذي صنع هو البطل والكهرباء والقوة الذرية ، والذي حرف كيف تستخدم هذه الأشياء هو عالم الطبيعة ، والعلم جماعى دائماً — كما ذكرنا — يتعاون على حل مشكلاته جماعات متعاونة من الباحثين ، إن كل ما فعله رجل الأعمال في هذه الحالة هو تغيير في توزيع الثروة التي تنتجها الآلة ، فبدل أن تكون تلك الثروة في عدد من الأكوام ، تتجمع عنده في كومة واحدة ؛ فالثروة القومية لا تزيد على يديه ، بل الذي يزيد على يديه هو ثروته ؛ وهنا كثيراً ما يقع الكتاب والشعراء في خطأ ، فيظنون أنه ما دامت الآلات في عصر الصناعة قد أدت إلى ما أدت إليه من تفاوت بشع في التوزيع ، فسحقاً لهذه الآلات وعصرها ، وما كان أجل الزراعة في ريف هادئ ، ربما تفاوتت فيه للدخول ، لكن حسب الناس عندئذ صلتهم بالطبيعة ، وهي الأم الروم ، هكذا قد يكتب الكتاب وقد يتغنى الشعراء ، في سبيل مقاومة الآلات والمصانع ، لكن الذي يفوتهم في هذا كله ، أن الآلات ما هي إلا بمثابة القوة الخزونة ، تطلقها من حلقها فتضلل لك الأعاجيب ، كما أردت لها أنت ، لا كما أرادت لك هي ، وليس اللذذ ذلتها إذا اخترت لها أن تكس المال في فرد واحد دون سائر الأفراد .



أما بعد ، فهل بعدنا عن موضوعنا الذي أردنا أن ندير حوله الحديث ، وهو طراز الفردية الذي يتفق وظروف عصرنا ، التي من أهمها العلم والصناعة ؟ فرأى سبق إلى ظن القارئ أنني بما قلته أقول أن لا فردية بعد اليوم ، وليس ذلك هو مبدئى ، بل ولست أتصور كيف يكون ذلك ، لأننى وفرد ، وأنا أكتب هذه الصفحات نفسها ، لم أشرك معى أحداً في كتابتها ،

وأنا « فرد » حين أختار من الكتب ما أقرأ ، ومن المسارح ما أرتاد ، ومن
مسارح الطبيعة ، أو من نغمات المدينة ما أقتضى فيه وقت الفراغ - فليس
إذن سؤال هو : هل تكون فردية أو لا تكون ؟ إنما السؤال هو : بأي معنى
تفهم الفردية ؟

ولكى أجيب عن السؤال ، رأيت ألا مناص من عرض فكرة للفردية
كما كانت ، حين كان ينظر إلى الإنسان - وإلى غيره - من الكائنات -
من باطن لا من ظاهر . فيرى وكأنه « جوهر » ثابت يقوم ما دامت الحياة ،
بل وإلى ما بعد الحياة ؛ وأما ما يبدو لأعين الناظرين من سلوكه الظاهر المتغير
لحظة بعد لحظة ، فكان ينض عن النظر ، باعتباره عرضاً زائلاً ؛ ولذلك
لم يكن ثمة تناقض بين أن يكون الإنسان فرداً ، وأن ينزل راحياً في
صومعة ، لا بل إن الفردية بمعناها ذلك . لم يكن يؤكد لها شئيه بمقدار
ما يؤكد لها مثل ذلك الاعتزال الزاهد .

لكننا نغير النظرة إلى الإنسان وسائر الكائنات . فنجعل « الفرد »
خطاً متصلاً من حوادث ، كل حادثة منها متصلة بغيرها بمجموعة من
علاقات ، وههنا يكون الفرد تاريخاً تتعالب فيه الأحداث بكل ما يربطها
بمحيطها من روابط ؛ فيصبح الفرد « مجموعة » صغرى متدرجة في مجموعات
أكبر ، ولا تكون ثمة فردية إلا ويمكن ردها إلى « معية » (من كلمة
« مع ») بمعنى أنك لا تعرف فرداً إلا إذا عرفت مصاحباته ومتعلقاته ،
أي أنك لا تعرف فرداً إلا مرتبطاً بماض وحاضر ومستقبل ، مرتبطاً بأسلاف
أنسوه وبأسرة تعايشه وتعاصره - والأمة أسرة كبيرة - مرتبطاً بأهداف
مقبلة يتحلقون في تحقيقها مع سواء .

علم جديد قوامه ذرة لا تفهم إلا على صورة مركبة من أطراف كثيرة
وعما بينها من علاقات رابطة ؛ وفلسفة جديدة تسير للعلم الجديد ، قوامها

تلوب « الجوهر الفرد » إلى أحداث سلوكية ، كل حدث منها لا يفهم إلا وهو جزء من مجال ، مرتبط بموقف ، فيه ناس آخرون وأشياء أخرى يتصل بها وتتصل به ، واقتصاد جديد يمشى مع العلم والفلسفة ابوليديين ، قوامه المشاركة في المصنع والمتجر والمزرعة ، وبمجتمع جديد ينهى على ذلك كله ، ويكون أقرب في صورته إلى الكائن العضوي المرتبط بالأجزاء والأعضاء ، منه إلى كومة الفسائل التي لا ترتبط فيه سجة بسجة أخرى إلا بالتجاور في المكان ، وفردية جديدة تجعل الفرد جزءاً من نسج المجتمع ، كالقطة الواحدة لا يتم معناها إلا وهي في عبارة تشملها وتشمل غيرها في بناء محكم الروابط والصلات .

الفرد ، والمواطن ، والإنسان

١

أما أن العالم قوامه — آخر الأمر — أفراد ، فذلك ما لست أشك فيه لحظة واحدة ؛ بل إنه ليأخذني الصجب كلما صادفت أحداً ممن يشكون فيه ، حتى لتراني — عندئذ — أوقن بيني وبين نفسي ، أننا لابد متحدثان من أمرين مختلفين ، بلغتين مختلفتين ؛ وإن ذهب بنا الظن الواهم أن موضوع الحديث واحد ، وأن لغة التفاهم واحدة ؛ فقد افتر المواليد وحدها شاهد حاسم بأننا — عند اللقوة وعند الناس — محسوبون أفراداً ، لكل فرد منا اسمه الخاص ، وساعة ميلاده الخاصة ، من والدين معطومين ، وعلى كل فرد منا — بمفرده — تقع التبعة الخلقية أمام ضميره وأمام الله وأمام الناس ، مما يقول وعما يفعل ، كما تقع عليه التبعة الجنائية أمام القانون ؛ وإن المجتمع ليكأن من أبناؤه الفرد الحسن من حيث هو فرد ، وبعبارة الفرد المسوء من حيث هو فرد كذلك .

فإذا كان الأمر بهذا الوضوح كله ، فكيف — إذن — يقع في الرأي اختلاف ؟ أغلب ظني أن موضع الخلاف إنما هو في طريقة فهمنا لكلمة فرد ، لا في طريقة سلوكنا للفعل في مواقف الحياة العملية ؛ وحسبك — لكي تعلم أن أصحاب الرأيين جميعاً متفقون على سلوك واحد — أن تجد هؤلاء وأولئك معاً يلجئون في نشر الرأي الذي يرونه ، إلى الكتابة أو إلى الخطابة ، أو إلى أية وسيلة أخرى من وسائل النشر ؛ مما يدل على أن كليهما سواء ، في الرغبة في الاتصال بالناس ؛ ولو كانت الفردية — معناها عند

فريق منهما عزلة تفصل صاحبها عن المجتمع ، لما يلجأ إلى نشر رأيه . هذا المجتمع نفسه ، وبعض الطريقة التي يلجأ إليها الفريق الآخر .

إن ثمة اختلافاً جوهرياً بين منطق الفكر القديم ومنطق الفكر الحديث ، في تصورهما « للفرد » - وهو اختلاف لو ألقينا عليه الضوء ، لأمكن أن نتقارب وجهتا النظر بين « الفرديين » وغير الفرديين ، فقد كانت الفردية قديماً تعني ذاتاً غير منقسمة ، كأنما هي كيان قائم بذاته ، لا يعتمد في وجوده على سواه ، حتى ذهب بعض الفلاسفة إلى أن هذه الفردية لا تتحقق ولا تكتمل إلا في الوجود كله مأخوذاً على أنه وحدة واحدة ، ولكن من الفلاسفة كذلك من كان يعدد اللواتي المفردة دون أن يجد في هذا للتعدد تناقضاً ، على أن هؤلاء وأولئك تركز اهتمامهم على التواقة التي يمكن تصورهما مستقلة بذاتها ، لم يوجهوا إلا قليلاً من اهتمامهم إلى « العلاقات » التي تربط اللواتي بعضها ببعض ؛ وإنه لمن القوارق الرئيسية بين الفكر الحديث والفكر القديم ، أن الفكر الحديث كاد يرد كل شيء وكل فرد إلى مجموعة من علاقات ، على خلاف الفكر القديم الذي كان أميل إلى النظر إلى الشيء المعين أو إلى الفرد المعين وكأنه وحدة قائمة برأسها ، على - مثلاً - فكرة « الذرة » قديماً وحديثاً ؛ فربما اتفق مفكر قديم (مثل ديمقريطس) ومفكر حديث على أن العالم مركب من ذرات ، لكن الاختلاف بينهما يبدأ حين تناقشهما في معنى « الذرة » ، فمعتقد نجد التصور القديم هو أن الذرة الواحدة كيان مصمت مستقل قائم بذاته ، هي « جوهر فرد » كما كان يقال ، وأما التصور الحديث فهو - كما نعلم - يخلخل الذرة إلى كهارب سالبة وكهارب موجبة ، أهم ما فيها « العلاقات » التي تربطها بعضها ببعض .

هكذا نجد الفكرة من « الفردية » قد تغيرت ، فبعد أن كانت تدل على وحدات مستقل بعضها عن بعض كياناً ووجوداً ، أصبحت تدل على

« علاقات » ، من مجموعها يتكون هذا الذى نسميه فرداً ، دون أن يصح القول بأن الفردية قد زالت وانمحت ، إذ الذى تغير هو المعنى الذى نفهم به الكلمة ، وعلى أساس المعنى الجديد ، الذى نفهم به الفردية على أن قوامها علاقات ، نجد أن « الأفراد » - أو إن شئت فقل « المفردات » - تتفاوت سعة وضيقاً ، فإسماعيل الطالب بكلية الآداب « فرد » ، ثم كلية الآداب بكل طلابها « فرد » ، ثم جامعة القاهرة بكل ما تضم من كليات مختلفة « فرد » ، ثم القاهرة بكل ما تزخر به من الأشياء والأحياء « فرد » ، وهكذا نستطيع أن نوسع من نطاق « الفرد » توسعة قد تنتهى إلى ضم الإنسانية كلها فى حقيقة واحدة .

ولكى نفهم ما نعنيه بقولنا إن « الفرد » فى التصور الحديث هو مجموعة علاقات ، اختر من هذت من أفراد ، وحاول أن توسع علمك به لتلم بحقيقته ، تجد أنك - عندئذ - قد أصبحت أمام شبكة متشابكة الخيوط من علاقات ، تمتد بك فى كل اتجاه ، فعلمك بهذا « الفرد » يزداد إذا علمت ابن من هو ؟ ومن أفراد أسرته ؟ وأين يسكن ؟ وماذا يعمل ؟ ... إلى آخر ما يتصل به من أشخاص ومن أمكنة ومن أشياء ، إذا استطعت أن تصل فى هذا كله إلى آخر .

إنها تفصيلات وتفصيلات لا أول لها ولا آخر ، كل تفصيلة منها تنطوى على علاقة تربط « الفرد » بشئ معين أو بشخص معين ، أو بنقطة معينة من مكان أو بلحظة معينة من زمان ، ومن مجموع هذه التفصيلات يتكون « هذا الفرد » ، لأن هذه التفصيلات هى تاريخ حياته ، هى « سيرته » التى سارها خطوة خطوة ، ويوماً يوماً ، لكن مجموعة التفصيلات التى تؤلف سيرة حياة ، هى مجموعة قريبة منفردة ، يستحيل عملياً ونظرياً ، أن تتكرر مرتين فى فردين على طول الزمان وامتداده وهرض المكان واتساعه .

ومن هنا كان « تفرد » الفرد الواحد هو بما لا يشاركه فيه فرد آخر من حيث مجموعه الكلى ، ولكن من هنا كذلك كان ارتباط الفرد بسواه حتماً وضرورة ، إذ ما دامت حقيقة مجموعه « علاقات » ، فلا بد أن تكون هنالك أطراف أخرى تتعلق بها ، وهذه الأطراف الأخرى قد تكون أشياء - فتكون ما نسميه بالبيئة الطبيعية - وقد تكون أنساً من أهل وجيرة وأصدقاء وخبر ذلك ، ومن هؤلاء من هو سى ، ومنهم من مات فأصبح جزءاً من تاريخه - ومن هؤلاء وأولئك تتكون بيئته الاجتماعية ، ثم تمتد البيئة الطبيعية والاجتماعية إلى حدود معلومة فيكون الوطن ، وإلى غير حدود فيكون العالم وأسرته الإنسانية بأسرها .

كلام واضح وبسيط إلى حد السلاجة ، لكنه يزيل أكثر الخلاف بين الرأيين في « الفردية » و « الجماعية » فالقائلون بالأولى يقصدون ما في مجموعة العلاقات المكونة للفرد الواحد ، من تفرد لا يتكرر في سواها ، والقائلون بالثانية يقصدون ما في قوام الفرد الواحد من علاقات تربطه بسواه ، والجماعيان - كما ترى - مرتبط أحدهما بالآخر أشد ارتباط وأوثق ، ولقد كان هذا الارتباط لتفصم عراه ، لو أمكن للفرد أن ينزل انزاعاً لا تقطع معه كل صلته بالآخرين ، لكن تصور هذه العزلة - مجرد للتصور - أمر محال ، وإذن تصبح المسألة تفاوتاً في درجة التشوش والتشابك ، فمن الناس من تزداد وشائج وصلاته ، ومنهم من تقل في حياته هذه الوشائج والصلات ، على أن هذا التفاوت لا يعنى إلا تفاوتاً في غزارة الحياة وخصوبتها بين الأفراد .

لماذا اتفقنا على أن العالم قوامه أفراد - مع اتفاقنا على أن الفرد ينحل إلى شبكة من علاقات تربطه بالأشياء والأحياء من حوله - فقد اتفقنا في

الوقت نفسه على أن لكل فرد محلاً من مكان ولحظة من زمان ، بهما تتعين
 طويقه ويتحدد وجوده ، فليس منا من يعيش بخارج مكانه وزمانه ، مهما
 شطّح به الوهم وطار الخيال ، لأن وهمه هذا أو خياله هو «حالة» نفسية
 أو ذهنية قائمة واحدة ، فهو دائماً «هنا» و «الآن» ، إذا أعاد الماضي
 بذكريته ، فقد أصبح الماضي عنده «حاضراً» ، وإذا تشوف المستقبل
 بخياله ، فقد ارتد المستقبل «حاضراً» كذلك .

ومعنى ذلك أننا «محيون» ليس لنا من «المحلية» فكالك ، فإذا تحدث منا
 متحدث ، أو كتب كاتب ، جاء ما يتحدث به أو ما يكتبه مرتبطاً بمحله
 الذي يعيش فيه ، ويلاحظه التي يحياها ، والرابعة هي اللغة التي يستخدمها
 في حديثه أو كتابته — على أقل تقدير — إن لم تكن كذلك هي المضمون الذي
 تحمله تلك اللغة في طيّها ، لا ، بل إن هذا المضمون نفسه ليتأثر باللغة التي
 تحمله تأثراً شديداً ، لأن اللغة ليست مجرد ترقيات خاوية ، بل هي أوعية
 مليئة بحبرة أصحابها على مر تاريخهم ، ومن هنا كانت ترجمة المضمون من لغة
 إلى لغة أخرى ضرباً من الخيال ، اللهم إلا على سبيل التفسير (وتخرج من
 هذا الحكم قاعم حقائق العلم التي تصاغ في رموز غير لغوية) ونقل أية جملة
 حدثت ، مهما بلغت بساطة مضمونها ، ثم انقل هذا المضمون إلى لغة أخرى ،
 تجدك قد اضطررت إلى تقصص هنا وزيادة هناك ، مما تقتضيه «ثقافة» تلك
 اللغة الأخرى ، قل مثلاً : «الكتاب على المنضدة» ثم انقل هذا المعنى إلى
 الإنجليزية The book is on the table ، تجد هنا كلمة دالة على «الكينونة»
 — هي كلمة «is» — لا يلاحظها شيء في التركيب العربي ، ولكن تعلم خطورة
 هذه الإضافة التي قد تبدو لك تافهة يسيرة ، فلتعلم أن وراء هذه الكلمة من
 الدلالات الثقافية ما صدرت فيه — ولا تزال تصدر — مؤلفات بعد مؤلفات ،
 فما بالك إذا لم تكن الجملة المراد نقلها بهذه البساطة كلها ، وكانت مما

يحمل في ألفاظه وفي طريقة تركيبه انفعالات وعواطف ، أعنى مما يحمل شعراً أو عقيدة ؟

نعم إننا محليون ، ليس لنا من المحلية فكاك ، يحكم اللغة التي نتحدث بها ، وما يتعلق بالفاظها من عضومات ثقافية تتصل بتاريخنا وهوائنا ، ولا غرابة أن تكون اللغة أقوى العوامل جميعاً ، التي تتحدد بها « القومية » . لأنه إذا اختلف قوم عن قوم في اللغة ، فقد اختلفا كذلك في الحسيلة الثقافية التي ينظران بها إلى الحياة بأسرها ، وسؤلتنا الآن هو هذا : مع اعتراضنا بأن الترجمة من لغة إلى لغة أخرى هي دائماً تقل على وجه التشريب فحسب ، فهل يمكن بلخامة من الناس أن تنقل ثقافتها إلى جماعة أخرى ، عن طريق الترجمة ، بحيث تصبح الثقافة المنقولة في لغتها الجديدة مثيرة لاهتمام بلخامة المنقول إليها ، وإذا كان الأمر كذلك ، فما هي الشروط التي لا بد من توافرها ليكون للثقافة المنقولة هذه القوة ؟ ونعيد هذا بهارة أبسط فنقول : هل يمكن للفكر والأدب المحليين أن يصبحا فكراً وأدباً عالميين ؟ ومتى يكون ذلك ؟

٣

إنه يبدو لي أن المسألة المطروحة هنا تكون أوضح ظهوراً ، إذا وضعناها في أضيق نطاق ممكن لها ، فنقول : متى يتحدث الإنسان عن نفسه ، فإذا بحديثه هذا يثير اهتمام الآخرين ، حتى وإن كان هؤلاء الآخرون من بني قومه الذين يتكلمون لغته ويتلقفون بثقافته ؟ أحسب أن اهتمام هؤلاء الآخرين يتحرك لحديث المتحدث ، إذا كان لهذا الحديث علاقة بحياتهم على أية صورة من الصور ، لأنه بغير هذه العلاقة ، يصبح المتكلم وكأنه يتكلم بلغة يفهمها هو وحده ، وإنما يكون لحديث المتحدث علاقة بحيات السامع من أحد وجهين ، أو من كلا الوجهين معاً : أولها أن يبيىء الحديث كاشفاً

من حقيقة صاحبه ، فيعلم السامع أى نوع من الناس يكون هذا المتحدث ،
 ليعلم - بالتالى - كيف يعامه فى الحياة المشتركة بينهما ، وثانيهما أن يجرى
 الحديث كاشفاً للسامع عن حقيقة نفس السامع ذاته ، بحيث يخل إليه أن
 المتحدث إذا تحدث عن إنسان ما ، فهو إنما كان يتحدث فى الوقت نفسه
 عن السامع ، لما بينهما من تشابه فى الطبع والتكوين ، ومن هنا نستطيع أن
 نصوغ التصميم الآتى : إذا تكلم متكلم عن حالة محلية خاصة ، ثم وجد الناس
 - من قومه ومن سائر الأقوام - أن هذه الحالة برغم محليتها وتخصوصها ،
 هى حالتهم كذلك ، فإن كلام المتكلم حينئذ يمازى محليته وتخصوصه ،
 ليصبح عاماً مشتركاً فى كشفه عن جانب من طبيعة الإنسان ، أتى كان
 وأينما كان .

لقد يسهل على الإنسان أن يتحدث عن نفسه ، أو عن سواه . حديثاً
 يروى به ما شاء من أحداث ، لكن العسير هو أن يجرى حديثه هذا حادلاً
 من دقائق الحياة الفردية ما يمازى نطاق الفرد المروى عنه ، ليصبح ذا دلالة
 إنسانية عامة ، لما أهون على الإنسان أن يروى عن أحد الأفراد أنه تزوج
 من امرأة أحبها وأحبته . لكن ما أصعب أن يقع الراوى على حادثة يتزوج
 فيها الابن من أمه وهو لا يعلم أنها أمه ، وكل ما يعلمه أنها امرأة أحبها
 (قصة أوديب) ، فعندئذ تمثل الحادثة بالدلالة الإنسانية ، لأنها تكشف عن
 طبع أصيل فى جيلة الإنسان ، وهو هذه العلاقة الغريزية بين الابن وأمّه ،
 أقول : ما أصعب أن يقع الراوى على حادثة كهذه ، إما من الواقع المحيط
 به ، أو من خلق خياله المنبئى على حامه بسر الحياة الإنسانية ، ذلك السر
 الذى قد يخفيه الواقع الظاهر وراء أقنعة من التحريكات الاجتماعية ، فها هنا
 لا تكون الحادثة المروية منحصرة فى حدود مكانها وزمانها ، بل تتجاوز تلك
 الحدود لتصبح كاشفة عن الطبع المستقر الراسخ بغض النظر عن المكان
 والزمان .

وما أهون على الإنسان الراوية أن يروى عن أب يحب بناته حباً يحفزه إلى قصة أملاكه بينما قبل أن يستوفى الأجل ، ولكن ما أصعب أن يقع هذا الراوية على حادثة يرد فيها البنات على مكرمة الوالد بمثل ما ردت بنات الملك لير على صفيحه (في مسرحية الملك لير لشيكسبير) من تكران للجميل تكراناً أبرز الطبيعة الإنسانية على حقيقتها ، إن الراوية الذي لم يرزق موهبة الأدب في قدرته على النفاذ إلى أعماق الطبيعة الإنسانية ، قد يخلعه ما يدور على الألسنة من عبارات مصكوكة جاهزة ، يتناقل فيها الناس ما بين الوالد والولد من حب متبادل ، لكن الأديب الموهوب النافذ البصر : هو الذي ينقح هذه القشور الظاهرة على السطح ، لينظر إلى الراسخ ورامدا ، أمو حب صاف أم هو حب مشوب بكرامية ، وعطف مختلط بالمنافسة والحسد والغور ؟ أياً ما كانت الحال ، فإن من يكشف للناس عن هذا السر الإنساني الراسخ وراء السطح الظاهر ، فإنما يكشف لهم عن حقيقة لا تنقيد بمكانها وزمانها ، بل تمتد إلى التسليم الشامل الذي يكشف عن فطرة الإنسان من حيث هو إنسان .

وما أهون على الإنسان الراوية أن يروى عن عالم غد من علماء الطبيعة ، كيف يعيش حياته العلمية في وقار العلماء ، حتى ليحسبه تلاميذه وخصاصه أنه إلى خصائص الملائكة أقرب منه إلى خصائص البشر ، لكن ما أصعب أن يقع هذا الراوية في حياة هذا العالم على حقيقة عجيبة ، وهي احتفاظه في مكتبته ببعض الكتب التي تخاطب الفريزة في أحط دركاتها ، لينس عن نفسه بها أثناء خلوته (اقرأ قصة « العبقري » والإلهة ، لأولفس هكسلي) ، في الكشف عن مثل هذا الضعف وأمثاله في طبيعة البشر ، ما يصر الإنسان بحقيقة نفسه ، كائناتاً من كان ذلك الإنسان ، وإلى لأذكر قصة رواها لي صديق عن أساتذتين من أجل أساتذته — ومن أجل من تعرف من أساتذته — خيل إليه عنهما ، حين لم يكن يراهما إلا في قاعات الدرس ، وبين الكتب وفي

غمار البحث العلمي ، خيل إليه أنهما صنتف من الكائنات يستغنى عما يضطر إليه سائر الناس من طعام وشراب ، حتى كان ذات يوم ، رآهما معاً - وكانا صديقين متلازمين - يصبان القصب في جانب من الطريق العام ، فهاله ما رأى لأنه لم يكن يتوقعه ، لكنها الطيعة الإنسانية بما تنطوى عليه من رغبة وانحفاض ومن قوة ومن ضعف ، إذا كشف لنا عنها كاشف ، جاء كشفه هنا متخطياً لحدود المكان والزمان :

لماذا انتشرت حكايات ألف ليلة وليلة ، في أرجاء العالم أجمع ، لا تنحصر في عصر بعينه ، ولا في أمة بلداتها . ما لم تكن قد بسطت في حوادثها كثيراً مما تنطوى عليه النفس البشرية حين تنساب في أحلام يقظتها فيما هي محرومة منه ؟ إن هذه النفس - لا سيما إبان المراهقة - إذا كانت تعاني فقراً في العيش ، وحرماناً من لذائذ ، راحت تمزق بخيالها جدران القصور ، ترى هناك الموائد قد مدت بأطباق الطعام ، والأمانى قد زحرت بأجمل النساء ، فإذا وقع قارئ مراهق - بحكم السن أو بحكم الطبع - على هذه المرحلات التي لا تصدها حوائل ، لا من المجتمع ولا من الطبيعة ، فبساط الريح ينقله أينما أراد ، والحاتم السحري ينقل إليه كل ما شاء ، فإذا هويها حياة بطنها ولا يحدها ، فإنه يستمتع بما يقرأ ، بغض النظر عن المجلس والوطن واللغة والعصر الذي يعيش فيه .

فتحدث كيف شئت عن نفسك ، أو عن حوائك ، حديثاً تفتخره من الواقع الفعلي ، أو من خلق الخيال ، فأنت بالضرورة « محلي » في نوع التصبيلات التي تسوقها ، لكنك تجاوز هسله المحلية إذا كشفت للناس عما لم يكونوا قد رأوه من أنفسهم ، ثم ياحيون فيه الصديق بمجرد روايته لهم .

وليس الأمر في ذلك مقصوراً على الأدب ، بل إنه يشمل سائر ضروب الفكر والفلسفة والسياسة والفن ، ولنبداً حديثنا بالفن من تصوير ونحت ، لأن كان الأدب مرتكزاً على اللغة ، التي هي بدورها مشحونة بالتعبير المحلية إلى الدرجة التي يصغر ثقلاً كاملاً إلى أية لغة أخرى ، وبذلك لا يتاح للأدب أن يتخطى حدوده المحلية تخلياً كاملاً ، إذ لا بد أن يبقى منه جزء لم يبق بأرضه وبأهله ، فإن الفن التشكيلي من نحت وتصوير مشحور من هذا القيد ، لأنه لا يحتاج من متلقيه إلا إلى الرؤية المباشرة ، وبلمحة بصرية نافذة ، يجوز للفن المحلى أن ينتقل كاملاً إلى المتلقي من أى موطن جاء ومن أى عصر ، إن كل صورة وكل تمثال بما تركه لنا الفنان المصري القديم ، يمسد الروح المصرية الفرعونية تجسداً لا تخلفه حتى النظرة السريعة العابرة ، فتقتل قيمه الفنية كلها إلى الإنسان لرائى ، لا تحول دون ذلك حواجز المكان والزمان ، وكذلك قل في الفن الإسلامي ، وما يتطبع به من طابع يميزه في كل جزء منه ، وكذلك قل في كل فن أصيل ، من فنون الشرق والغرب والشمال والجنوب ، فالحدود المحلية تلوب ذوباً بحيث يصبح ... بالإضافة إلى كونه حاملاً لكافة الخصائص المحلية ... فتأ يتنوعه كل إنسان ، وهل حال هيء دون أن يستوحى الفن الحديث الفن الأفريقي بكل ما فيه من بساطة ورمز وتجريد ؟ ولك أن تقول ذلك وأكثر منه بالنسبة إلى الموسيقى ، فقد يكون المزج أفريقي المنشأ ، غير قص له الإنسان للتشوان في كل مكان .

والفلسفة على ما فيها من موضوعية وتجريد يحررانها من قيود مكانها وزمانها ، حتى ليصنى إلى الفيلسوف سكان الأرض جميعاً ، وفي كل المصور

بعض النظر عن موطنه وعصره ، فإنها مع ذلك متأثرة بمكانها وولمانيها تأثراً يجعل الفلسفة في إنجلترا غيرها في فرنسا أو ألمانيا أو أمريكا أو روسيا ، أريد أن أقول إن الفيلسوف برغم موضوعيته في النظر ، متأثر بطابع قومه في التفكير ، ومع ذلك فلائنه يعكس في فلسفته خصائص العقل الإنساني من إحدى نواحيه ، فهو مقنن في غير أرضه وفي غير أمته ، وإذن فالمعبرة دائماً هي في الوقوع على جذور عميق من جذور القطرة الإنسانية ، ثم دقة التعبير عنه وصدق التصوير والتحليل ، وذلك وحده كفيل للأثر الفكري أو الأدبي أو الفني بأن يجاوز حدود الإقليمية إلى حيث الإنسانية كلها ، مع احتفاظه بكل خصائص الإقليم .

وانتقل من مجال الأدب والفن والفلسفة إلى مجال الفعل ، تجد الظاهرة نفسها ، ولتأخذ مثلاً من ضروب الفعل ثورات الشعب ، فكلم من شعب ثار داخل إقليمه على هذا أو ذاك من أوضاعه التي ألزت فيه الغضب ، ولكن ما كل ثورة تجاوز حدود إقليمها إلى غيره من الأقاليم ، وذلك لأن من الثورات ما ليس يحمل من القيم إلا ما يهم أهل إقليمه وحده ، كأن يثور الثائرون على حاكم بعينه ، حتى إذا ما تبدل حاكم بما حكم انتهى الأمر ، لكن من الثورات كذلك ما هو مترع بالقيم الإنسانية ، التي من أجل تحقيقها قامت ، والقيم الإنسانية لا تخص إقليماً دون إقليم ، فسرعان هذا ما تغطي موجتها عبر حدود وطنها ، لتجتاح غيره من الأوطان التي تتمتعش للقيم الإنسانية ذاتها ، وكانت تنتظر القيادة لتنفجر ، ولا فرق في هذه الحالة بين أن نجى القيادة الثورية من داخل أو من خارج ، وما الرسائل المساوية في الليانات إلا ثورات من هذا القبيل ، جاءت لتستبدل قيا بقم ، وضربة من الحياة بضرب ، ولذلك لم تقتصر رسالة منها على إقليمها ، بل امتدت

كلها حتى شملت رقعة فسيحة من الأرض ، في هذا الاتجاه أو ذاك ؛ وكذلك
بحال بالنسبة لثورات السياسة ، فالثورة الفرنسية ، والثورة الروسية ،
والثورة المصرية كلها من ثورات القيم ، التي لا تكاد تنبثق في مكان ،
حتى تجد الأشياء في كل مكان .

٥

ليس في الجمع بين المحلية والعالمية سر ملغز ، فسرر مكشوف واضح ،
وهو العثور على أصل من أصول الفطرة البشرية - في قوتها أو في
ضعفها - ، من حيث اللوق ، والشعور ، أو منطقية الفكرة ، أو القيم ،
وفي كل حالة من هذه الحالات يتضح الكاتب أو الفنان أو السيلسي
أو الفيلسوف ، من بيئته المحلية ، إذ لا يسعه غير ذلك ، ثم يتوقف الأمر
في حالة الإنتاج على مضمونه : فهل يحس فطرة الإنسان في أصل من
أصولها ؟ وإن الفطرة البشرية هي من الخصوبة والفنى بحيث لا يستغنى
الأدب والفكر في أمة واحدة أو في عصر واحد ، فهي قد تعلق إلى معارج
للملائكة في روحانياتها وصفاتها ، وقد تسفل إلى مهاوى الشياطين في خبيثها
وخصتها وشرها ، ولأنه ليكفيانا من المفكر أو الأديب لغة صادقة واحدة ،
يفىء لنا بها جانباً مظلماً من هذا العالم الرحيب ، فإذا ما فعل ذلك ووفق
فيه ، اجتاز من فورر حدود مكانه وزمانه ليرحب به العالم أجمعين .

لكنني أتساءل ها هنا : لماذا نقرأ نحن هنا في الوطن العربي لأدباء العالم
ومفكره - وبخاصة أوروبا وأمريكا الشمالية - أكثر ألف ألف مرة مما يقرأ
ذلك العالم لأدبائنا ومفكرينا ؟ لماذا اجتاز أدبهم وفكرهم حدود المحلية
ليصبحا أدباً وفكراً عالميين ، ولم يمتز هذه الحدود أدبنا وفكرنا ، حتى

ليقرأ بعضنا لبعضنا وكأننا تنهض في هرقة مغلقة ، لقد وقفنا في ثوبنا السياسية والاجتماعية أن نجعلها ثورة إنسانية تتأثر بها بلاد كثيرة جداً في أفريقيا وآسيا وأمريكا الجنوبية ، كأننا كنا نثور لم ولننا في آن واحد ، لكونها ثورة تقوم على قيم ومبادئ ، فلماذا يخوننا التوفيق في دنيا القلم ؟ لأن الأدب والفكر عندنا لم يصلحاً لمسة الإنسان من حيث هو إنسان ، والقتصر على المواطن وعلى الفرد من جوانبهما التي لا تعمق حتى تمس جلود الفطرة المشتركة العامة ؟ أم أنها هي اللغة التي نكتب بها ، والتي قلما نجد من يترجمها إلى لغات أوسع النشار ؟ إنما نحن الذين نترجم لأنفسنا ، من اللغات الأخرى إلى لغتنا العربية ، فهل يطلب منا كذلك أن نترجم لأنفسنا من لغتنا العربية إلى اللغات الأخرى ؟ يجبل إلى ألا عناص لنا من أن تفعل ذلك ، برغم أن الأقرب إلى الطبيعي أن ينقل عنا الراهبون فينا ، كما هي الحال دائماً في حركات النقل الثقافي صغراها وكبراهها على السواء .

على أن ترجمة آثارنا الأدبية والفكرية ليست هي الوسيطة الوحيدة في إخراجنا من المحلية إلى العالمية ، لأن ثمة من الوسائل الأخرى ما يمكن اللجوء إليه ، من أهمها نقل الفنون التي لا يحتاج تنويعها إلى لغة نترجم أو لا نترجم ، فثقافتنا المحلية التي فيها بعض القشرة على أن تكون رسالة عالمية ، مبنية في ثمرات التصوير والنحت ، وفي عدد لا بأس به من الأفلام السينمائية والتلفزيونية ، حيث تكفي رؤية البصر ، وفي بعض معزوفاتنا الموسيقية والغنائية التي يكفي لتقويمها إنصات الأذن ، وإذن فلزام علينا أن نعرض على العالم كل ما يمكن عرضه لنعلم حواجز المحلية التي نحصرنا في نطاق أنفسنا أو تكاد .

إن من حقنا الطبيعي أن تثبت ذواتنا ، في إنتاج يحمل خصائصنا المحلية ،

بكل ما فيها من ألوان تميز الأفراد من حيث هم أفراد ، وتميزهم من حيث هم مواطنون ، لكن خطوة ثالثة وأخيرة لا بد من اجتيازها لتكون لنسأ رسالة فكرية وهي أن نطلع العالم على تلك الجوانب من ذاتنا ، التي يتجلى فيه « الإنسان » من حيث هو إنسان ذو فطرة عامة شاملة ، وذوق ومبادئ تسعى إلى تحقيقها الإنسانية في سيرها الدائب نحو الكمال ، لا تعرف لنفسها في ذلك قيوداً من مكان ولا حدوداً من زمان .

من هو المثقف الثوري

١

استوقف نظري فيما قرأت منذ قريب ، قولان مختلفان ، لكنهما يلصقان
عند نقطة واحدة ، فيها من الخصوبة والثراء ما يوحى للفكر المتأمل بمكان
كثيرة غزيرة ، من بينها معنى قد يكون هو الفصل الخامس عند تحديدنا للمثقف
الثوري من ذا يكون ؟ متى يكون المثقف مثقفاً وكفى ، ومتى يكون مثقفاً
وثورياً معاً ؟ أما أحد القولين فقد صادفته خلال قرائتي لديوان ابن عربي
« ترجمان الأشواق » الذي تولى فيه ابن عربي بنفسه شرح شعره ، ليبين
مراحمه في الرموز التي بلغنا إلى استخدامها في ذلك الشعر ، وقد أورد في
خضمون هذا الشرح حديثاً للنبي عليه السلام يقول فيه : « ما ابتلى أحد من
الأنبياء بمثل ما ابتليت » مشيراً بذلك - فيما يقول ابن عربي - إلى رجوعه
من حالة الروية - روية الحق - إلى دنيا الناس ليخاطب فيهم من ضل ليهديه
سواء السيل ، أي أن روية الحق لم تكن عنده هي كل الطريق ، وإنما يكتلها
أن يغير الحياة على هذه الأرض بما يجعلها تعلق إلى الكمال الذي رأى .

وأما القول الثاني فقد وجدته عند محمد إقبال ، حينما عاودت قراءة
كتابه « تجديد التفكير الديني في الإسلام » ، إذ وجدته يستهل الفصل الخامس
من هذا الكتاب بهذه العبارة : « محمد محمد النبي المرسل إلى السموات العلى ، ثم
رجع إلى الأرض ، قسماً يرى لو بلغت هذا المقام لما حدث أبداً » وهي عبارة
ثاقبة - فيما يحكى محمد إقبال - ولي مسلم عظيم ، هو عبد القلوس البنجرهوي ،
ثم بمعنى إقبال في القول بأنه من السير - في ظنه - أن نجد في الأدب الصوفي
كله ما يقصص في عبارة واحدة عن مثل هذا الإدراك العميق للفرق
السيكولوجي بين نمطين مختلفين من أنماط الوعي : أما أحدهما فهو النمط الذي

تتميز به حالة النبوة ، وأما الآخر فهو ذلك الذي تتميز به حالة التصوف ؛
ففي هذه الحالة الثانية — حالة التصوف — ترى المتصوف إذا ما بلغ شهود
الحق ، تمنى ألا يعود إلى دنيا الناس ، وحتى إذا هو عاد — كما لا بد
له أن يعود — جاءت عودته غير ذات نفع كبير للناس ، لأنه سيقتصر
في ذات نفسه ، مثلياً بما قد شهد ، ولا عليه بعد ذلك أن يغير أو يخاص
الحياة من حوله أو لا يغير ؛ وأما في حالة النبوة فالأمر على خلاف ذلك ،
لأن مشاهدة الحق يطلوها رجوع إلى الناس في دنياهم ، لا يقف النبي عما
يهرى حوله موقفاً سليماً غير مكترث ، بل ليخبر فيه بما يغيره التغيير
الذي يخلصه من أوجه الفساد ، ويصمد به نحو مثال الكمال كما أوتسم
في إحراكه الواعي لحظة الشهود .

إن إدراك الحق عند الصوف هو غاية يوقف عندها ، وأما عند النبي
فهو بمثابة بقعة تصح بها كوا من نفسه ، حتى لتتحول تلك الكوا من بين
جوانحه إلى قوى تهز أركان العالم هزاً ليستغني من سباته ، فيبدل قيماً بالية
بقيم جليلة ؛ فكأنما عودة النبي من حالة الشهود إلى حالة الفعل ، هي بمثابة
مقياس يقيس شئين في وقت واحد : يقيس مدى ما تتلوى عليه المثل العليا
التي شوهدت في حالة الرؤية الروحية ، من قدرة على التطبيق والإصلاح ،
ثم يقيس مدى ما تستطيع الإرادة القوية والعزيمة الماضية من مواجهة الصعاب
حتى تزيل حياة فسدت لتقيم مكانها حياة جليلة منشودة .

هذان هما القولان اللذان صادقتهما فيما قرأت منذ قريب ، واللذان
يلتقيان عند نقطة واحدة مشتركة ، هي التفرقة بين رجلين : رجل يرى
الحق فتكفيه الرؤية ، ورجل يرى الحق فلا يستريح له جنب حتى يغير الحياة
وفق ما رأى .

ولئن كنت قد وجدت هذه التفرقة مقصورة على التمييز بين حالتي
للتصوف والنبوة ، فليست أرى ما يمنع من التوسع في التطبيق ، بحيث يجعلها

تفرقة بين المثقف الذي ينعم بثقافته ثم لا يغير من مجرى الحياة شيئاً ، والمثقف الذي لا ينعم بثقافته إلا إذا استخدمها أداة لتغيير الحياة من حوله ، وفي هذه الحالة الثانية ، يكون المثقف مثقفاً وثائراً معاً .

٢

لكن هذه التفرقة تحتاج إلى مزيد من التحديد ، لأن « الثقافة » كلمة خلقها من خلقها من صناع الكلام ، لتغلب على خالقها نفسه شيطاناً مريداً تغالبه فتغلبه ، فهو هو الذي صنعها ، لكنه بعد صنعها صير من تحديدها وتقييدها ، وكلها حاول ، وحاول الناس معه ، أن يحدوها ويقيدوها ، اتسعت فيها رقعة الغموض واشتد الظلام ، كأنها المارد الذي اتفق من قمعه لينتشر دخاناً يملأ صفحة السماء قتامة ومواداً ، لكننا — لكي نخلص في حديثنا للراهن — سنفرض أنها كلمة يقصد بها حصيلة العلم والمعرفة التي حصلها الإنسان باللموهبة أو بالكسب أو بهما معاً ، وعلى هذا الاعتبار يكون عالم الرياضة وعالم الكيمياء وغيرهما من رجال العلم أفراداً من زمرة المثقفين ، كما يكون المؤرخ والشاعر والفيلسوف ، فهل يجوز لنا أن نقارن بين عالمين من علماء الرياضة ، أحدهما درس الرياضة ولم يطبقها في بناء الجسور ، والآخر درسها ثم طبقها ، أقول هل يجوز لنا أن نقارن بين عالمين العالمين ، فتدعو ثانيهما دون أولهما بأنه مثقف لورى لأنه طبق ما قد تعلم ، بمثل ما نقارن بين فيلسوفين أو عالمين من علماء الاجتماع أو الاقتصاد ، أحدهما عرف واكتفى ، والثاني عرف وطبق معرفته على مشكلات الحياة البخارية ليحلها ، فنصف هذا الثاني — دون الأول — بأنه مثقف وثورى معاً ؟ أحسب أن ثمة انحلافاً ظاهراً بين العالمين ، حالة الرجلين من رجال الرياضة والعلوم الطبيعية ، وحالة الرجلين من رجال العلوم الإنسانية ، بحيث تكون صفة

« الثورية » حين تضاف إلى المثقف ، أكثر انطباقاً على ميدان العلوم الإنسانية منها على ميدان العلوم الطبيعية ، فإذا صبح هذا ، كانت التفرقة التي أسلفناها ، لتفريقها بين « المثقف » المكتفى في ذاته بثقافته ، و « المثقف الثوري » الذي يجاوز ذاته بثقافته ليمس بها مجرى الحياة من حوله ، تفرقة مقصورة - في الأعم الأغلب - على أصحاب الثقافة الإنسانية ، لأنها هي التي تشتمل على القيم ، والقيم هي التي يصحبها التغير حين يقال إن ثورة قامت وغبرت وجه الحياة .

هذا - إذن - وجه من وجوه التعديد ، لكنه وحده لا يكفي ، لأن الذي يغير وجه الحياة وفق أفكار مخترقة في رأسه ، قد يغيره راجعاً به إلى وراء ، لا دافعاً به إلى أمام ، وأظن أن لا خلاف على أن صفة « الثورية » حين تضاف إلى المثقف ، إنما يراد لها أن تقصر على من يطلع الحياة الإنسانية إلى الأمام ، تقابلها صفة « الرجعية » لمن يريد من أصحاب المعرفة أن يرد الحياة إلى الوراء ، لكننا ما دمنا نشدد الدقة الدقيقة في استخدام كلماتنا ، فلا بد لنا من البحث عن الفرق بين « الأمام » و « وراء » ؛ لأن هذه التفرقة لا تكون مفهومة إلا بالنسبة إلى هدف معلوم ، فإذا كان هدفى - وأنا ساكن القاهرة - هو الوصول إلى الإسكندرية ، فالسير إلى الشمال سير إلى الأمام ، والسير إلى الجنوب سير إلى الوراء ، لكن قد يكون هدفى هو أسوان ، فعندئذ يكون السير إلى الشمال سيراً إلى الوراء ، والسير إلى الجنوب سير إلى الأمام ، وإذن فاستخدام « الأمام » و « وراء » لا يتم معناه إلا مقروناً بالهدف المنشود ، فما هو الهدف الذي يجعل التغير الذي يحدثه المثقف في الحياة تقديماً إلى الأمام ، أو رجوعاً إلى الوراء ؟ يجيل إلى أن الفاصل هنا هو مسار التاريخ ، فلو وقعنا في مسار التاريخ على خصائص بعينها ، كان تأييدها وتعميقها دفعاً بالحياة إلى أمام ، وتعميقها دفعاً بالحياة إلى الوراء ، ويجيل إلى كذلك أن ثمة طائفة من ملامح ، لا اختلاف عليها ، هي التي

يجاهد التاريخ في تحقيقها ، كالحرية لأكثر عدد ممكن من الناس ، والعلم لأكثر عدد ممكن من الناس ، وهكذا . . . لقد كان هنالك حرية دائماً ، لكن الفرق هو في عدد من يتمتعون بها ، ولقد كان هنالك علم دائماً ، لكن الفرق هنا أيضاً هو في عدد من يتاح لهم تحصيله ، والتاريخ سائر نحو توسيع الرقعة من فرد واحد إلى قلة إلى كثرة ، إلى كل أفراد البشر إذا كان ذلك مستطاعاً ، وهنا يتحدد معنى « المثقف الثوري » فيما أرى : هو من أدرك مثلاً جديدة للحياة الإنسانية ، ثم لم يقف عند مجرد الإدراك ، بل حاول تغيير الحياة وفق ما أدركه ، شريطة أن يحى هذا التغيير في الاتجاه الذي يسير فيه التاريخ ، من حيث توسيع الرقعة البشرية التي تتمتع بما كان مقصوراً على القلة من جوانب القوة والحرية والعلم ومائر أوجه الكمال كما ارتسمت في تصور الإنسان منذ أقدم عصوره :

٣

على أن المثل الجديدة التي ترسم في ذهن المثقف المعزول فيكفيه ارتسامها ، والتي يحاول المثقف الثوري أن يجاوز بها حدود ذهنه إلى حيث العالم الخارجي ليرغم هذا العلم على أن يتقاد للمثل الجديدة وأن يتشكل على أساسها ، ليست مجرد رغبات وأمنيات يرغب فيها المثقف لنفسه ويتمناها لذاته ، وإلا لما استحققت أن تسمى « مثلاً » أي « نماذج » نحذى ، ولكم وددت في هذا الموضع من الحديث أن كانت تكون لي القدرة في اللغة العربية لأجد لفظتين متقاربتين في الجرس ، متباينتين في المعنى ، أقابل بهما كلمتين في اللغة الإنجليزية هما : *Ideals, ideas* ، فالأولى « أفكار » ترسم في ذهن صاحبها ، والثانية « أفكار تتحول إلى نماذج » لصاحبها ولغير صاحبها على السواء ، وهما هنا يكن الفرق البعيد بين ما يتمناه الإنسان لنفسه ولحياته بحيث لا يعنيه أن يتغير من الناس سواء ، وبين ما يتمناه للناس جميعاً ، على

تفاوت الدوائر في الاتساع ، فأحياناً يكون جميع الناس هم أبناء الوطن الواحد ، وأحياناً أخرى يكون جميع الناس هم أفراد الأسرة البشرية كافة . إن « الفكرة » لا تكون « مثلاً أعلى » إلا إذا آمن بها صاحبها إيماناً يدعو إلى تطبيقها على نفسه أولاً ، ثم إلى العمل الجاد في تطبيقها على سائر الناس ، فلو كنت - مثلاً - أغنى لنفسي منزلاً ملكه وأسكنه ، كانت هذه فكرة مبطنة برغبة ، وأما إذا تمت لكل أسرة على أرض الوطن أن تمتلك مسكناً ، فتمثلت تحول الفكرة مثلاً أعلى ، وبعد ذلك قد أقف عند ارتسام هذا المثل الأعلى في صفحة ذهني ، لكنني قد أجاور ذلك إلى محاولة التنفيذ والتحقيق بكل ما عندي من إرادة مصممة . وههنا أصبح « المثقف الثوري » الذي يرى المثل الأعلى بذهنه ويسعى إلى تجسيده في الحياة الفعلية بإرادته .

وما أبعاد ما يختلف به « المثقفون الثوريون » فيما يحاولون تطبيقه على حياة الناس من أفكار ، رأوها ، ثم عاشوها ، ثم هموا بتحويل مجموعة الناس على أساسها ، وهالك بعض الأمثلة الموضحة تسوقها من تاريخ الفكر الفلسفي بصفة خاصة :

سقراط هو مثلنا الأول ، نسوقه نموذجاً للمثقف الثوري الذي تمثل فيه الخصائص التي بيناها في الأسطر السابقة ، هاله أن يرى الناس يسلكون في حياتهم على غير مبدأ ، فما يفعله هذا من إيمان قد يفعل نقيضه آخر ومن إيمان كذلك ، كأنما أمور العيش مرهونة بأمثال هذه الزوائد المجنونة الهوجاء ، وكأنما أمور العيش هذه يستحيل عليها أن تتطوى تحت أحكام عقلية يتساوى فيها جميع الناس على حد سواء ، فهل يجوز لرجلين أن يذهب كل منهما على هواه في زوايا المثلث كم يكون مقدارها ؟ كذلك - فيما اعتقد سقراط - ينبغي أن تكون حاتم في أمور الحياة البخارية ، فلما أن تكون الفكرة صواباً ، على أساس علمي عقلي ، فإنطلق بها الجميع ، ولما أن يكون

مخطأ فيرفضها الجميع ، تلك إذن هي الصورة التي ارتسمت في ذهن سقراط وكان يمكن أن يفتح بها ويستريح ، لكنه بدأ بنفسه أولاً وانخفض تلك النفس إنخساعاً ، لا هوادة فيه ، لأحكام العقل في كل صغيرة وكبيرة من صفات الحياة وكبارها ، وهنا أيضاً كان يمكن أن يرضى بذلك ويستريح ، لكن صوتاً قوياً أخط يلقى في قواده ، ألا يستريح وألا يطمئن ، حتى يحل سائر الناس على قبول ما قد ارتسم في ذهنه ، فطلق يجرى في الطرقات وبين المتاجر ، ويطوف بالأصحاء ويستمع حوله للتلاميذ ، يناقش ويناقش ، ويحاور ويحاور ، حتى يثبني له والناس جيماً وجوب أن يكون زمام الأمر كله لمبادئ العقل ، أضحى وجوب أن تؤسس الحياة على السلم ، فلا نزوة ولا رغبة ولا عاطفة أبجدي على الإنسان من عقله ، فلئن كانت الضرورة متمردة بين نزوة ونزوة ، ورغبة ورغبة ، وعاطفة وعاطفة ، ففي ميدان العقل وحده لا يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون ، هاهنا يكون الفرق واضحاً بين الصواب والخطأ ، بين المهدى والضلال .

غير أن الحياة بدفعة للعاطفة سهلة ميسرة ، وأما الحياة مقلية بقيد العقل وبخامه فصعبة هسيرة ، ما أهون أن تحب شيئاً فتأعطيه وأن تكره شيئاً فتصرف منه وتتركه ، لكن ما أشق أن يصرفك العقل من شيء تحبه ، وأن يرغلك العقل على شيء تكرهه ، ولذلك جاءت دعوة سقراط إلى احتكام الناس إلى عقولهم في أمور الحياة اليومية مضمينة مرهقة ، فما استراح الناس عندئذ إلا بعد أن جرعه السم يعمت وتموت معه دعوته ، فابتصرخوا من جديد إلى دفعة النزوة والهوى بغير وازع من العقل ولا رادع من العلم ، فلو كان سقراط « مثقفاً » وكفى لنعم بفكرته وحاش ، لكنه أبى إلا أن يكون « مثقفاً » ثورياً ، يحاول تغيير الناس وتبديل الحياة ، فأتت ضحية دعوته ، لكنه مات سعيداً برسالة .

ومثلنا الثاني للمثقف الثوري هو أفلاطون ، ارتسمت في ذهنه صورة

مقلية للدولة المثلى كيف تكون بحيث نجىء دولة قائمة على دعامة العدل ، وأخذ في مآورة « الجمهورية » بفصل القول في صورة هذه الدولة العادلة ، بادئاً يبحث مستفيض - على طريقة المآورة - عن معنى العدل الذى يريد ، متناولاً بالتحليل معنى بعد معنى ، وزعماً في إثر زعم ، حتى ينتهى إلى ما ظنه هو معنى العدل المقبول عند العقل ، وهو أن تتاح الفرصة لجميع الأفراد ، بحيث يوضع كل فرد في المكان الذى يلائم طبيعته واستعداداته وقدراته ، قائلًا في ذلك إن الدولة هى فرد كتب بخط كبير ، فما يكون في الفرد الواحد يكون في الدولة ، إلى آخر ما ذهب إليه من تفصيلات في رسم الصورة المثلى ، بما أحسبه قد بات معرفة شائعة عند أوساط المثقفين .

ولو اكننى أفلاطون بهذه الصورة العقلية للدولة يتصورها ويرسمها كتابة مفصلة ، لعددها « مثقفاً » يرى « الفكرة » ويحاطها ويوصل إلى النتائج التى يعلمن إليها ، غيرترخى ويستريح ، لكنه كان « مثقفاً ثورياً » بالمعنى الذى حددناه ، وهو أن يتنفس طريق التنفهد لفكرته التى ارتآها ، فما أرسل إليه ديونيسيوس الشاب ، الذى آل إليه الحكم في سرقوسا - بجزيرة صقلية - بعد آبيه ، أقول ما أرسل إليه هذا الحاكم الشاب يدهوه لتطبيق فكرته على دولته ، حتى لبي الدعوة فرحاً ، لأنه أراد أن يشهد فكرته بحسنة في حياة ، ولكن الملك الشاب سرعان ما ضاق بالفلسفة وفيرودها ، وكاد يبطش بالفيلسوف لولا أن الفيلسوف قد لاذ بالفرار عائداً إلى أثينا ، وتخصى أهوام ، ويعود ديونيسيوس مرة أخرى إلى دعوة أفلاطون ، ليحاول تطبيق فكرته بمآولة ثانية ، ويقبل فيلسوفنا الدعوة برغم ما كاد يتعرض له من أذى في الدعوة السابقة ، وذلك لشدة رغبته في أن يآاوز بفكرته حدود ذهنه إلى حيث العلم الحى ، لكن الذى حدث للحاكم الشاب من ضيق في الزيارة الأولى ، عاوده في الزيارة الثانية ، وفر أفلاطون من تعذيب أوشتك هذه المرة أيضاً أن يناله من الحاكم العايت ، كما فر في الدعوة الأولى .

والحاكم الشاب هنا في ضيقه ، هو كمشعب أثينا في حالة سقراط حين ضاق الشعب بدعوته إلى الأخذ بأحكام العقل دون نزوات الهوى ، ففى كلتا الحالتين « مثقف ثورى » يدرك الفكرة ، ولا يريد قصرها على نفسه ليركها حيصة وأنه ، بل يخرج بها إلى الحياة الواقعة ، فيجد الناس على عناد وثبت بما ألفوه ، فيكون الصراع وما يؤدى إليه الصراع من خيبة هنا أو هناك ، فقد تكون الغلبة لصاحب الفكرة فتتغير الحياة برغم عيب العادات المألوفة ، أو قد تكون الغلبة لغيره على صاحب الفكرة ، فتختفى الفكرة حتى ينقض لها على مجرى التاريخ داعية جديد .

وفى ظنى أن الغزالي — فى تاريخ الفكر الإسلامى — هو خير الأمثلة التى تضرب للمثقف الثورى ، لأنه غير بفكره حياته وحياة الناس من بعده لعدة قرون ، فليس الفرق بين « المثقف » و « المثقف الثورى » فرقاً فى الكم ، بحيث يكون الثانى أخصر إنتاجاً من الأول ، أو أكثر فكراً منه ، بل هو فرق فى « الكيف » لأن الأول والثانى مدأ كليهما « يعلم » لكن الثانى وحده هو الذى ينقل العلم إلى عمل وسلوك ، فالجاسط وأبو حيان التوحيدي يمثلان قمة ما وصل إليه « المثقف » العربى فى العصور القديمة ، بمعنى الثقافة اتمام ، الذى لا يتخصص فى فلسفة أو لغة أو فقه أو نحو ذلك ، لكن لا الجاسط ولا أبو حيان كان ثورياً فى ثقافته ، لأنك تقرأ لها فترداد « علماء » لكنك لا تدري كيف تغير من أوضاع حياتك وفق هذه الزيادة العلمية ، وأما الغزالي فشأنه غير هذا ، لأنك تقرأ له ، فإذا أخذت بوجهة نظره ، كان لا بد لك من تغيير أسلوب الحياة والنظر ، فهاموذا وجل يقول لك إن التجربة الشخصية — لا المنتج العقلى — هى طريقك إلى رسم خطة الحياة ، وإن الحياة المثلى هى الحياة الروحية العملية فى آن ، فالروحانية بغير عمل خواء ، والعمل بغير روحانية جفاف ويأس ، وألف الغزالي كتاب

« الإحياء » ليثبت به في « علوم الدين » حياة جديدة يتحقق بها ما قد أوصيته إليه تجربة نفسية مارسها وعاشها .

ونعبر القرون لتصل إلى تاريخنا الثقافي الحديث ، فترى الأمثلة واضحة للمثقف المنزّل ، والمثقف الثوري ، وأبدأ بجمال الدين الأفغانى ، الذى هو « سقراط » حياتنا الفكرية الحديثة ، يطوف كما كان يطوف سقراط ، ويجادل ويناقش كما يجادل سقراط ويناقش ، ويخلق التلاميذ والأتباع كما خلق سقراط تلاميذه وأتباعه ، يشعل الروح كما أشعل ، ويوقظ النفوس كما أيقظ ، نعم إن رسالة الأفغانى لم تكن هى رسالة سقراط ، لكن الأداء واحد فى الحالتين ، كانت رسالة سقراط — كما أسلفنا — أن يكون الاحتكام فى أمور الحياة كلها إلى العقل فى تجريده المنطقى الخالص ، وكانت رسالة الأفغانى أن يكون الاحتكام إلى القومية الدينية المهيمنة على ضوء العقل ، لا على ضلال الخرافة ، لكن طريقة الأداء عند الرجلين متشابهة ، فكلاهما مثقف ثورى ، لأن كليهما لم يكنه أن « يعرف » نفسه ، بل أراد أن يعرف للناس من حوله .

ويجىء بعد الأفغانى إمامنا محمد عبده ، فيكون هو « أفلاطون » حياتنا الفكرية الحديثة ، فهو تلميذ الأفغانى كما كان أفلاطون تلميذاً لسقراط ، وهو يستمر للكتابة والدرس والمحاضرة بعد تطواف أستاذة الأفغانى ، كما استمر أفلاطون للكتابة والدرس والمحاضرة بعد تطواف أستاذة سقراط ، كان مستقر الإمام هو الأزهر ، وكان مستقر أفلاطون هو الأكاديمية ، كلاهما يتصور بعقله حياة جديدة ، ويعمل وسيلة إلى إقامة تعليم الناس وتنوير العقول ، لم يكن الإمام محمد عبده يدرس ما يدرسه ليزداد فقها لنفسه ، بل كان يفعل ذلك ليزداد فقها بما يفهمه الناس ، كان يفعل ذلك لمصلح وليين وليشئ وليعلم وليربي ، لم يكن « مثقفاً » وكفى ، بل كان « مثقفاً ثورياً » .

وقل هذا في قاسم أمين ، وفي لطفي السيد ، فالأمر فيهما أوضح من أن يحتاج إلى شرح وتوضيح ، الأول يكتب ليغير أوضاع الحياة بالنسبة إلى نصف الشعب ، المرأة ، والثاني يكتب ليوصل حياة سياسية على أصول ديمقراطية ، كلاهما مثقف ثوري ، يحصل العلم ، لا ليضمه في رأسه كما توضع الآثار في المتحف ، بل ليأخذ منه أداة فعل وعمل وتطوير وتغيير .



إن التفرقة بين « المثقف » و « المثقف الثوري » هي نفسها التفرقة بين « العلم للعلم » و « العلم للمجتمع » . نعم ، إنه لا مرء في أن العلم في حد ذاته قيمة ، فمن يعلم غير من لا يعلم ، مهما تكن مائة علمه ، لكن العلم الذي من شأنه أن يعالج مشكلات الناس في حياتهم اليومية ، فيه علم وزيادة ، فيه قيمة العلم مضافاً إليها قيمة التطبيق ، والحق أني — بحكم ما أذهب إليه في فلسفة المعرفة بصفة عامة — لا أعترف بعلم لا تكون فيه قابلية التطبيق ، بل لا أدري كيف يكون ذلك ، اللهم إلا في حالة واحدة ، وهي أن يعمل للدارس من نفسه « ذاكرة » تحفظ ما قاله الأولون ، وهذا لا يكون ثمرة « علم » بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة ، بل يكون في رأس الدارس « مكتبة » يرجع إليها كما يرجع إلى الكتب المرسوعة فوق الرفوف .

العلم علم بشيء ، ولا يتم لك مثل هذا العلم إلا إذا ألمت بذلك الشيء . حلاً وتركياً ، ومن ثم تصبح لديك القدرة على التصرف فيه تصرفاً نخدم به أغراضك ، ولذلك قيل إن « العلم قوة » أعني أن العلم « قدرة » ، قدرة على تغيير جزء من العالم الخارجي — جزء كبير أو جزء صغير — تغييراً يصيره بيئة صالحة لحياة أفضل ، قدرة على أن أجعل من الماء مصيراً للري وتوليد الكهرباء وتسيير السفن ، وعلى أن أجعل من الهواء أجنحة للطيران ، وأسلماً تتغل الصوت والصورة من مكان إلى مكان ، ليس العلم حالة

بكساء خرساء ، تقف بها إزاء الدنيا متفرجين لما يحدث ، دون أن تغير بها تيار الحوادث وتوجهه كيفما نشاء ، فما لم يكن العلم وقوة ، أو قدرة ، على إحصاء الأرض ، ولإزالة المرض ، وتنقية الماء والهواء ، وتيسير الانتقال ، وغير ذلك من إقامة جوانب الحياة ، لماذا يكون ؟

هذا ما أذهب إليه في فلسفة المعرفة بصفة عامة ، حتى لأرفض « التأمل » بالمعنى الذى يركز الفكر به فكره فى لا شئ - وأعنى لا « شئ » بالمعنى الخرفى لكلمة شئ - فكل علم متعلق بشئ ، ، « بظاهرة » ، « بمشكلة » ، بموقف من مواقف الحياة ، لنبيه على حاله إذا كان صالحاً لأغراضنا ، أولئذ « بما يقدم تلك الأغراض » ، وإذن فعندى أن المثقف لا يتم تكوينه إلا بأن يكون مثقفاً يستخدم ثقافته فى حياته ، على أن أصحاب الثقافة يعودون بعد ذلك فيصاوتون ، فهم من يقصر استخدام ثقافته على حياته الخاصة ، ومنهم من يتأرق وكأنه يرقد على شوك ، ما لم يستخدم تلك الثقافة فى رقة أوسع من حياته الخاصة ، رقة قد تمتد حتى تشمل للوطن ، وقد تمتد فى الامتداد لتشمل الإنسانية كلها ، فعندئذ يكون مثل هذا الرجل أجدر الناس بصفة « المثقف الثورى » .

ضوء على معنى الصراع الفكري

I

لا تكون الفكرة — كائنة ما كانت — إلا جواباً عن سؤال ، إذ أنها لا تكون فكرة — بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة — إلا إذا جاءت حلاً مقترحاً لمشكلة قائمة ، والمشكلة المعينة هي بمثابة سؤال مطروح يخطر بالحواف ، سواء صيغ هذا السؤال صياغة معلنة صريحة ، أم ظل مضمرًا في ذهن صاحبه ، فإذا قلت — مثلاً — إن الحرية حق فطري للإنسان ، كان ذلك إجابة عن سؤال يسأل : ما هو مصدر الحرية التي يتمتع بها الإنسان ؟ أو قلت : إن الشمس هي التي تعكس ضوءها على سطح القمر ، كان ذلك إجابة عن سؤال يسأل : من أين يأتي الضوء إلى القمر مع أنه بطبيعته جسم ممتص ؟ وهكذا ، ولقد بحث الفلاسفة في صنوف الأسئلة التي يمكن أن تسأل عن الشيء الواحد ، وأطلقوا مصطلحاً خاصاً هو كلمة « المقولات » ، ويذكر أرسطو من هذه المقولات عشرة ، وهو بذلك يعني أنك تستطيع أن تسأل عن الشيء الواحد عشرة أنواع من الأسئلة ، فقد تسأل عن جوهره بقولك : ما هذا ؟ أو عن كونه بقولك : ما لونه وما طعمه ؟ إلى آخر الأسئلة العشرة التي ذكرها أرسطو منذ قديم .

وواضح أن لكل ضرب من ضروب السؤال لغة خاصة يجاب بها عنه ، غير اللغة التي يجاب بها عن غيره من الأسئلة ، فإذا سألتك عن طول الجدار ، توقعت منك أن تستخدم لغة العدد لا لغة الألوان والطعوم ، وإذا سألتك عن مكان شيء أو عن زمانه ، كان لكل حالة لغتها الخاصة ، هذا واضح ، أما الذي يحتاج إلى توضيح فهو أن « الصراع الفكري » بين

رجلين أو جيلين من الناس ، لا يكون إلا إذا أتى من شيء معين سؤال معين ، فأجاب كل من الرجلين إجابة غير التي أجاب بها الآخر ، كان تسأل : ما مصدر الحرية التي يتمتع بها الإنسان ؟ فيجيب أحد الرجلين بأنها فطرية تولد مع الإنسان ، ويجيب الآخر بأنها حق تمنحه له إحدى السلطات — في مثل هذه الحالة وحدهما يكون الحكم بالصواب على إحدى الإجابتين ، مؤدبا حقا إلى الحكم بالخطأ على الإجابة الأخرى .

لكن هذه الحالة هي واحدة من أربع حالات ممكنة الحدوث ، ومن ثم يصح الخلط ويقع الخطأ ، فهناك حالة يطرح فيها سؤال معين ، فإذا برجلين يجيبان عنه إجابتين مختلفتين ، كل منهما صادق إلى حد ، باطل إلى حد ، أى أن كلا منهما صواب بعض الصواب لا كله ، وعندئذ يكون الجانب الذى أصاب فيه الأول ليس هو نفسه الجانب الذى أخطأ فيه الثانى ، فهما لا يكون بين الفكرتين صراع ، لأننا قد نجتمع للصوابين معا ، ونبعد الباطلين معا ، أى أن الإجابتين يمكن أن يتكاملا وأن يتعاونتا على تكوين الإجابة الصحيحة ، نجد لذلك مثلا ما نشب — وما يزال ناشبا — بيننا من خلاف فى رأى : هل نترجم العلوم — كالطب — إلى العربية أو لا نترجمها ؟ قد يجاب من هذا السؤال بإجابتين متطرفتين ، إحداهما تطالب بالترجمة العربية ترجمة كاملة تشتمل على كل ما يرد فى العلوم من عبارة ومن مصطلح ، محتجة بأنه لا حياة للغة القومية إلا إذا حلت علوم عصرها . . . والأخرى تطالب بالألا ترجمة فى هذا المجال ، ويوجب أن تدرس العلوم فى لغة أجنبية — كالإنجليزية مثلا — حالان إجابتان مختلفتان من سؤال واحد ، لكن للصواب فى أى منهما قد لا يكون صوابا كاملا ، والخطأ فى الأخرى قد لا يكون خطأ كاملا ، بحيث يجوز أن يكون الموقف الأصح هو الجمع بين جانب من هنا وجانب من هناك ، كأن نقول — مثلا — إننا نترجم من المصطلح ما نجد له ترجمة عربية وافية ، ثم نعرب

ما يستحق على الترجمة وما يحسن تركه على لفظ قريب من نطقه الأصلي المشترك بين اللغات المختلفة (فالترجمة هي وضع لفظ عربي مرادف للفظ الأجنبي ، والتعريب هو وضع الصوت الذي تنطق به اللفظة الأجنبية في أحرف عربية) - انتهى هنا لا أؤيد رأيا ولا أعارض رأيا ، لكنني أعارض نوعا من اختلاف الرأي في مشكلة مطروحة ، تتعاون فيه الإجابتان المختلفتان ، دون أن ينشأ بينهما ما يصح تسميته « بصراع » .

وهناك حالة ثالثة من حالات الخلاف الفكري يكون فيها السؤال المطروح سوّالا واحدا محددا ، فتجيب عنه إجابتان يظن أنهما مختلفتان على حين أنك لو حللتهم ، وجدتتهما مترادفتين متساويتين ، وكل ما في الأمر بينهما هو أنهما وضعتا في عبارتين مختلفتين ، ولا زلت أذكر سوّالا ألقاه حلّ أي إذ كنت غلاما ، إذ سألتني : أيهما تفضل ؟ برتقالة مقشرة أم برتقالة بغير قشر ؟ فاندفعت مجيبا : أفضّل برتقالة بغير قشر ، فقال مازحا : ولماذا لا تأخذها مقشرة ؟ فقلت : لكي أضمن نظافتها ، وعندئذ قلت ذهني إلى أن البرتقالة بغير قشر هي نفسها البرتقالة المقشرة ، والاختلاف هو في اللفظ لا في المعنى .

ومن أحدث الأمثلة في حياتنا الفكرية ، على مثل هذه الحالة تلك المشكلة التي ما فتأت تثار بين فريقين من الكتاب ، وهي : أئند اشتراكيّتنا اشتراكية عربية أم نعدّها تطبقيا عربيا للاشتراكية ؟ فيجيب فريق بالإجابة الأولى حرصا على أن تكون اشتراكيّتنا مطبوعة بطابعنا الخاص المتأثر بظروفنا الخاصة ، ويجب الفريق الآخر بالإجابة الثانية حرصا على وحدانية المبدأ الاشتراكي وعدم تجزئته ، على أن الفريقين معا متفقان على أن الاشتراكية معناها بصيغة عامة عدم استغلال الإنسان للإنسان ، وفي اعتقادي أن الإجابتين مترادفتان برغم ما يبدو على ظاهرها من تباين ، فافرض - مثلا - أنني طرحت سوّالا عن القطن العربي ما طبيعته : أهو قطن عربي أم نبات عربي للقطن ؟ فأجاب مجيب بالصيغة الأولى وأجاب مجيب آخر بالصيغة

الأخرى ، فهل ترى بينهما من خلاف في المعنى ؟ كان اختلاف الرأي بين الفريقين من الاشتراكية العربية ليكون ذا معنى لو أن كل فريق منهما حرف مفهوم الاشتراكية تعريفا يخالف تعريف الآخر له ، أما وقد اتفقا على التعريف ، بأنها هي عدم استغلال الإنسان للإنسان ، ثم أراد كل منهما أن يميز التعريف العام بصيغة تجعله خاصا بحالة معينة ، وكذلك أراد كل منهما أن تكون صيغة « العربية » هي الميزة ، فأى فرق بين أن تصف الاشتراكية بأنها عربية أو تصفها بأنها تطبيق عربي ؟ المهم في كلتا الحالتين أن ثمة فكرة عامة متفقاً عليها ، ومميزا خاصا يقيد الفكرة العامة ، وهو أيضا متفق عليه ، فسيان بعلل ذلك أن تعبر عن هذا المعنى على هذا النحو أو ذاك . . . هل مجلة الفكر المعاصر مجلة عربية ؟ أو هي تطبيق عربي لفكرة المجلات ؟ هل تعد تماثيل مختار نمطا عربيا أو تعد تطبيقا عربيا لنمط النحت ؟

وهناك حالة رابعة ، لعلها أن تكون أحوصل الحسابات ، وأحوجها إلى دقة التحليل وحسن التوضيح ، وأصعبها الحالة التي نشق فيها إجابتين مختلفتين من شخصين ، على ظن منهما بأنهما يجيبان عن سؤال واحد ، ويعالجان مشكلة معينة مشتركة بينهما ، على حين أنهما في حقيقة الأمر يجيبان عن سؤالين مختلفين ، كل منهما يتناول مشكلة غير المشكلة التي يتناولها الآخر ، وسرعان ما تصعد الخيوط الفكرية وتتداخل فتتخلل الرؤية الواضحة ، وإنما يوقعنا في مثل هذا الخلط ، أن يقدم لنا السؤال واحدا في صياغته اللفظية ، لكنه في حقيقته يلمح سؤالين أو أكثر عن موضوعات مختلفة ، فلو أردنا سلامة السر في مثل هذه الحالة ، لوجب منذ البداية أن نذكر الملمح ، لنضع كل سؤال فرعي على حدة ، وغالبا ما يحدث هذا الازدواج ، حين ترد في السؤال المطروح لفظة ينقصها التحديد ، بحيث يستطيع فهمها على أكثر من وجه واحد ، أعني أن تكون هذه اللفظة الواحدة بمثابة لفظتين أو أكثر ، كل لفظة منها تستقل وحدها بمشكلة قائمة بذاتها ، فافرض - مثلا -

أن المسألة المطروحة هي عن « الحقيقة » ما سيولنا إليها ؟ فمعتقد ترى من الفلاسفة من يقول إن السبيل إليها هو « الحدس » ، ومنهم من يقول إن السبيل إليها هو « العقل » وآخرون يقولون بل السبيل إليها هو « الخواص » ، أقلا يجوز في هذه الحالة أن يكون سر اختلاف بين أولئك وهؤلاء أن كلمة « الحقيقة » ينقصها التحديد ، بحيث يندمج في هذه الكلمة الواحدة مشكلات عدة ، فأخذ كل فريق من الفلاسفة مشكلة غير المشكلة التي أخذها الفريق الآخر ؟ إذا تبين ذلك ، كان ما بينهم من اختلاف هو أبعد ما يكون عن « الصراع » ، لأن كلا منهم يلعب لعبته في ميدان مستقل .

تلك حالات أربع من اختلاف الرأي عند أصحاب الفكر ، ألخصها لتكون مرتبة لتقارن بنظرة واحدة ، فيسهل عليه أن يرى اللزم الذي نزعده ، وهو أن « الصراع الفكري » لا يتحقق إلا في حالة واحدة دون سائر الحالات :

- ١ - مشكلة يقترح لها حلان ، بحيث إذا أصاب حل منهما تحق أن يكون الآخر باطلا ، وهما هنا يكون صراع فكري .
- ٢ - مشكلة يقترح لها حلان ، لكن كل حل منهما لا يتناول من المشكلة إلا جانباً واحداً ، وهنا لا يكون صواب أحدهما نافياً لصواب الآخر .
- ٣ - مشكلة يقترح لها حلان ، لكنهما لا ينظمان في المعنى وإن اختلفا في الصياغة المنطقية ، وهنا يكون صواب أحدهما هو نفسه صواب الآخر .
- ٤ - سؤال يتمم في صياغته أكثر من مشكلة واحدة ، فيعالج أحد المفكرين مشكلة منها ، ويعالج مفكر آخر مشكلة أخرى . وهنا يكون لكل منهما صوابه أو خطؤه مستقلاً عن صواب الآخر أو خطئه ، فلا صراع بينهما ولا ما يشبه الصراع :

وسيلنا الآن إلى مزيد من الأمثلة ، تأملها من حياتنا الفكرية ،
موضيها لهذه الحالات الأربع .

٢

لو نظرنا إلى الحياة الفكرية — كما ينبغي أن ينظر إليها — باعتبارها
مرحلة نظرية لا بد أن تلحقها مرحلة التنفيذ والتطبيق ، أضحى لو نظرنا إلى
الحياة الفكرية ، لا على أنها لو ومتاع لأصحابها ، بل على أنها هي مرحلة
التخطيط التي تنتهي بالتصميم ثم بالتنفيذ ، وجدنا أن الحالة الأولى من
الحالات الأربع المذكورة — أضحى حالة الصراع الفكري بمعناه اللطيق —
هي الحالة الوحيدة التي يؤدي اختلاف الرأي فيها إلى اختلاف في طرائق
التنفيذ ، وبالتالي فإن اختلاف الرأي فيها معناه اختلاف فيا غيره أو لا غيره
من أمور الواقع ، ومن ثم نجى أهميتها ونطورتها بالقياس إلى زميلاتها ،
إذ لا يؤدي اختلاف الرأي في الحالات الثلاث الأخرى إلى أى ضرب من
ضروب التغير على أرض الواقع ، وإذن فهو — على أحسن تقدير —
لا يعدو أن يكون رياضة ذهنية يلهو بها أصحابها كما يلهو لاعبو الشطرنج ،
ولضرب أمثلة من « صراعاتنا » الفكرية الحقيقية والمزعومة ليتضح المعنى
الذي نريد .

إن أقرب مثل حي نسوقه للصراع الفكري في أتم معناه ، هو هذا
الذي حدث ويحدث في حياتنا الاقتصادية والاجتماعية منذ قيام الثورة ، فقد
كانت تلك الحياة قبلها تقوم على فكرة أو أفكار أساسية ، وجاءت تلك
الحياة بعدها تقوم على فكرة أو أفكار تنقض الأولى لتحل محلها ، فإذا
كانت الفكرة السابقة تأخذ بالملكية الخاصة لوسائل الإنتاج الرئيسية ، فإن
الفكرة الجديدة تأخذ بالملكية العامة لتلك الوسائل ، وبين الفكرتين من

الاختلاف ما يحتم الأخذ بإحدهما دون الأخرى ، فإما هذه وإما تلك ، مع استحالة الجمع بين الفكرتين في شيء واحد بعينه ، وإذن لقد كان بين الفكرتين صراع ، كانت الغلبة فيه للفكرة الجديدة ، وهي غلبة لا تقف عند حد الرياضة الذهنية ، بل يكون لها طريقها إلى التطبيق والتشيد ، بحيث تتغير الأمور على أرض الواقع تغيراً يجعل لها صورة غير التي كانت ، وبهذا يصبح لكلمة « ثورة » معناها العيني المحسوس .

خذ مثلاً ثانياً مثل هذا الاختلاف الذي يحتم علينا أن نأخذ بأحد الطرفين دون الآخر ، لما بين الطرفين من تناقض يمنع الجمع بينهما في لحظة واحدة ، الاختلاف على مبدأ التعليم ، أليكون واجباً على الدولة إزاء المواطنين بحيث تتكفل الدولة بتفقاته في كل مراحله ، أم يكون من الخدمات التي تباع لمن يملك المال لشراؤها ؟ هاهنا كذلك « صراع » بين الفكرتين ، لأن قبول الفكرة الأولى بالنسبة إلى مرحلة معينة من مراحل التعليم ، يقتضى رفض الفكرة الثانية ، فلو فرض أن كان لكل من الفكرتين أنصار ، كان بين الفريقين صراع فكري ، وهنا نلاحظ للمرة الثانية أن الصراع عندئذ إذا انتهى إلى انتصار فكرة على فكرة ، كان معنى ذلك تغيراً حقيقياً في دنيا الواقع .

وهناك مثلاً ثالثاً للصراع الفكري حين يتم معناه ، قضية المرأة وحريتها حين أعلنها قاسم أمين ، فهل تخرج المرأة - التي هي من أوساط لم تكن تسمح للمرأة فيها بحقوق معينة - هل تخرج تلك المرأة إلى حيث تظهر بحقوقها تلك ، من سفور ومن تعليم ومن مشاركة في الأعمال العامة ؟ هنا تكون الإجابتان بالإيجاب والنفي إجابتين متعارضتين تعارضاً يجعل صواب الواحدة منهما مودياً بالضرورة إلى خطأ الأخرى ، ونلاحظ للمرة الثالثة أن مثل هذا

الاختلاف الفكري مؤد إلى تبديل صورة الحياة الواقعة إذا ما كتب النص
للفكرة الجديدة على الفكرة القديمة .

ومثل رابع وأخير للصراع الفكري بمعناه الذي حددناه له ، تلك المشكلة
التي ثارت في أربعينات هذا القرن عن الكتابة العربية : أبقى عليها كما هي
بأحرف عربية ، أم نبدل هذه الأحرف بأحرف لاتينية ؟ ها هنا أيضا ترى
كيف يجرى الأمد يلحدي الفكرتين مبعدا للفكرة الأخرى ، وفي هذه القضية
قد حدث أن كان النص للفكرة القديمة فاحتضت الفكرة الجديدة ، فلبت
صورة الواقع على حالها لم يصحبها تغير .

ونستطيع أن نمضي في ضرب الأمثلة لما قد حدث في حياتنا الفكرية
خلال هذا القرن من « صراعات » حقيقية بين أفكار تتصل بهذا الجانب
أو ذلك من جوانب حياتنا ، وهي صراعات يتحتم فيها الأخذ بأحد الطرفين
المتصارحين دون الآخر ، مع استحالة الجمع بينهما في مشكلة واحدة بعينها ،
وقد كتبت القلبة في معظم الحالات للفكرة الجديدة ، فتغيرت الحياة بما
يتصل بالفكرة الغالبة ، لكن تلك القلبة أحيانا لم تكن من نصيب الفكرة
الجديدة ، فظلت الفكرة القديمة غالبة سائدة ، وبالتالي لم تتغير الحياة في
جانبها المتصل بتلك الفكرة ، وهنا ينبغي أن نذكر حقيقة هامة ، وهي أن
« التغير » في ذاته ليس هو المقصود ، إنما المقصود هو التغير الذي يحدث
تطورا وتقدما ونموا ، فإذا كانت الفكرة الغالبة في الصراع ، حقيقة
لتطور ، كانت خيرا من زميلتها ، بنفس النظر عن أيهما جديد وأيها
قديم .

٣

أما الحالة الثانية من الحالات الأربع التي أسلفنا ذكرها ، فهي حين
يتناول كل من المتجادلين جانبا من المشكلة المعروضة غير الجانب الذي

يتناوله الآخر ، وعندئذ لا يكون بين الطرفين « صراع » بقدر ما يكون بينهما تعاون وتكامل ، حتى ليعجز لنا ضم الصواب الجزئي الذي أدركه أحدهما إلى الصواب الجزئي الذي أدركه زميله ، ليكون لنا بذلك الضم للصواب كله ، أو شطر من الصواب ... على أية حال ... أكبر من كل من الصوابين على حدة ، وقد ضربنا لذلك مثلاً مشكلة العلوم وترجمتها ، فهل نقلها إلى العربية أو تركها على أصلها في أيدي طلابنا ودارسينا ، ونسوق الآن مثلاً آخر أو مثليين .

فالمشكلة ما زالت قائمة ، والتزاع ما زال محتدماً ، حول الفصحى والعامية بأيهما نكتب في مجال القصة والمسرحية والشعر بصفة خاصة ، وسؤالنا الآن هو هذا : ألسنا نحن يلزاة طرفين تقيضين لا يلتقيان ؟ هل المسألة هي إما أن نكتب بالفصحى ولا عامية وإما أن نكتب بالعامية ولا فصحي ؟ ألا يجوز أن يكون هنالك موقف يجمع بين الفصحى في سياق والعامية في سياق ؟ ماذا لو كتب متن القصة - مثلاً - بالفصحى وسوار العامة بالعامية ؟ ماذا لو أخذنا من الفصحى بطرف ومن العامية بطرف كالاقتراح الذي قدمه الأستاذ توفيق الحكيم ؟ إن ما يقوله أنصار الفصحى لا يتقضى بالضرورة ما يقوله أنصار العامية ، كلا ولا ما يقوله أنصار العامية بالذي يتقضى ما يقوله أنصار الفصحى ، بدليل أننا قد رأينا بالفعل آثاراً أدبية التقي فيها الطرفان على وجه من الوجوه .

وقريب من هذا مشكلة الشعر القائمة المحتملة بين قديمه وحديثه ، ويحلون للقائمين بها أن يسموها « صراخاً » كأنما لو نظم الشعر شاعر على النسق التقليدي نحتم ألا يفرضه شاعر آخر على أي نحو شاء ! نعم كأنما في العربية كلها شاعر واحد وهو إما أن يقول الشعر على هذه الصورة أو على تقيضها ! مب أن سائلاً سأل : أريد للناس أن يأكلوا اللحم أو الأرز ؟ أفلا يكون الجواب : أريد لهم أن يأكلوا اللحم والأرز ومائة صنف آخر غير اللحم

والأرز إذا أسقطهم جيوبهم ويطونهم ، ولقد شهدنا في هذه « المعركة » عجباً ، إذ شهدنا شاعراً ينظم الشعر على صورته التقليدية من وزن وقافية ، ولأن شخصه محب لدى أنصار الشعر الجديد ، رأوا في شعره شعراً جديداً ... إنني أؤكد لقارئى أننى لا أكتب هذا مؤيداً بالجديد أو قديماً ، بل أكتبه لأبين ألا « صراع » فى مثل هذه المشكلات ، لأن الطرفين المتنازعين لا يزيح أحدهما الآخر ، بل باقى ليقف إلى جواره ، كأنما أنت صاحب منزل ذى ثلاث غرف فأضفت إليها غرفة رابعة .

ولقد شهدنا كذلك معركة عنيفة فى عشرينات هذا القرن وثلاثيناته بين أنصار الجديد وأنصار القديم — وكان الجديد والقديم عندئذ معناهما على التوالى : الثقافة الأوروبية والتراث العربى — وكان بيننا من انصر للأولى انتصاراً تاماً ، ومن انصر للتراث العربى انتصاراً تاماً ، ولو كان المتقاتلون ذوى بصيرة وجمع ، لرأوا بين ظهوراتهم — حتى فى ساعة احتدام المعركة — أدياء اجتمعت فى قلوبهم وفى عقولهم أطراف الثقافتين معاً ، مما يدل دلالة قاطعة على أن المسألة ليست إما هذا أو ذاك ولا اجتراح بين الجانبين ، بل هى على صورتها الأصعب : هذا وذاك معاً ، فهل تعدله «حسين» مثلاً مشرباً بالثقافة العربية وحدها أو تعدله مشرباً بالثقافة الأوروبية وحدها ؟ هل تعدل للعقاد من الفريق الأول أو من الفريق الثانى ؟ وكذلك قل فى هيكلمان والمازنى وغيرهما ، وهامى ذى الأحرام قد كرت بنا إلى يومنا الراهن ، فإذا الثقافتان اليوم يتلاقيان فى وحدة — إلا تكن قد نمت فهى فى طريقها إلى أن تم — بحيث يتكون منهما ما يصبح ثقافة جديدة مطبوعة بطابعنا الحديث .



وكذلك ليس من ضرور « الصراع » الفكرى أن تختلف العبارتان فى اللفظ لكنهما مترادفتان فى المعنى ، وقد أسلفت لذلك مثلاً هذا الخلاف الظاهرى

الذى تجرى به أقلام طائفة من كتابنا اليوم عن « الاشتراكية العربية » و « التطبيق العربي للاشتراكية » ، وأريد الآن أن أزيد من الأمثلة لعلها توضح ما نريد ، فن المشكلات القائمة بيننا اليوم مشكلة « الالتزام » في الأدب والفن ، بل وفي الفكر بصفة عامة ، وإن الحديث في المشكلة ليوسى بأن هناك فريقين : أحدهما يقول بوجوب الالتزام ويقول الآخر بعدم وجوبه ، على أن ثمة سلمة متفقا عليها ، وهى أن الالتزام لا يقصد به الإلزام ، بمعنى أن الحركة تنبع من داخل الفكر أو الأدب ، ولا تفرض عليه من عوامل خارجية ، وإذن فقد انحصر الخلاف « المزعوم » في أن فريقا يقول : إنه لابد أن يكون عند الأديب أو المفكر هدف يلتزم بلوغه بالوسائل التى يراها ، على حين أن الفريق الآخر يقول — في زعم الزاعمين — إنه لا هدف هناك عند الأديب أو المفكر ، ولذلك فلا وسائل معينة محددة ، وتساءل الزاعمين : ترى هل يملك المفكر غير الملتزم — أو الأديب — قلمه ، ويضمض حينه ، ويحبط بالقلم على الورق كيف اختلجت الأصابع ، كأنه فقط وجد أمام آلة كتابة فراح يخط على مغاليجها بمخالبه ؟ فيكون جواب الزاعمين من سؤلك هذا — فيما أظن — هو شيء كهذا : لا بل إن غير الملتزم هو من يفكر للفكر نفسه ، ومن يصنع أدبا للأدب نفسه ، وفنا قلبن نفسه . . . أى أن الأهداف « داخلية » لا « خارجية » — إن جاز هذا الوصف — ونحن نقول لمولاه : إن هذا هو التزام ، ولا فرق — من حيث « الالتزام » ذاته — بين أن يكون الهدف هو داخل الأثر الفكرى أو الأدبى ، أو خارجه ، كلاهما التزام لصاحب الأثر بما أراد أن يصنعه ، فإذا كان هناك بعد ذلك اختلاف بين قائل بأن الهدف لابد أن يكون خارج الأثر المصنوع ، وقائل آخر بأنه إنما يكون داخلا في كيان الأثر ذاته ، فليس الاختلاف متبادلا على « الالتزام » وجودا وعلما ، بل الاختلاف على موضع الهدف الذى يراد التزامه ، وإذن فلا فرق — من حيث الالتزام — بين صابرين : أحدهما يقول إن الأدب هو للأدب ، وأخرى تقول إن الأدب للمجتمع ، إذ

العبارةتان كلتاهما تقرران الالتزام على حد سواء وبمعنى واحد ، وإن اختلف
 فيما الشيء الذي نلتزم به ، ولأنه لما يزيد هنا الأمر وضوحاً ، أن القائلين
 بأن الأدب الملتزم معناه التزام بمشكلات المجتمع ، لا يفوتهم أن يؤكدوا بأن
 هذا الالتزام بمشكلات المجتمع لا يعنى الأديب من أن يلتزم ، أيضاً ، بما
 يوجه الفن الأدبي من قواعد وأصول ، وحتى لو أضلنا بهذا التفسير ، فإن
 الخلاف بين الفريقين لا يكون خلافاً على وجوب الالتزام أو عدم وجوبه ،
 بل يكون على عدد ، الالتزامات . فريق يقول إنهما التزامان : التزام
 بقواعد الفن الأدبي أولاً ، والتزام بأن يكون المضمون هو مشكلات المجتمع
 ثانياً ، على حين أن الفريق الآخر يطالب بالتزام واحد ، هو التزام بقواعد
 الفن الأدبي ، ولا شأن لنا بعد ذلك بالمضمون ونوعه ، فإذا كانت هذه هي
 حقيقة الموقف ، أفلا يكون الفريقان معاً على اتفاق في فكرة الالتزام من
 حيث هو كذلك ؟ وإلا فأي هو الأديب الواحد أو الفنان الواحد أو المفكر
 الواحد ، على طول التاريخ الثقافي كله ، الذي لم يلتزم ، في عمله شيئاً ما ؟
 فإذا قال قائل هنا : لا ، بل نريده أن يلتزم كلها لا كيت ، كان ذلك
 التزاماً ، لا التزاماً . . . وقد اصترفنا جميعاً بأنه لا إلزام .

وأسوق مثلاً آخر وأخيراً ، لاختلاف الرأي الموهوم ، حين تختلف
 العبارات في لفظها ، حتى إذا ما أُنعت النظر في مدلولاتها ، ألقيتها تستهدف
 هدفاً واحداً ، والمثل الذي أسوقه هو اختلاف القائلين بالفردية والاجتماعية ،
 في ظني أنه لو ترك التقابل بين الطرفين هكذا مطلقاً من القيود ، لأفرغناه
 من معناه . فالمعنى الحقيقي المقصود هو ألا ينشط الفرد في ميادين العمل
 والفكر إلا بما عساه أن يخدم المجموع ، لكن هذا نفسه لا ينفي أن يكون
 للفرد في نشاطه فرداً ، وإنما هو مطالب بنوع معين من النشاط الذي يحقق به
 لهدفه والذي يفيد المجتمع في الوقت نفسه ، إذ قد ينشط الفرد بما يهدم المجتمع ،
 وإذاً فليس الشرط هو ألا ينشط الفرد من حيث هو فرد ، بل الشرط هو

أن يوجه نشاطه الفردي نحو مصلحة الناس ، افترض أن الفرد الذي تخاطبه بهذا الكلام يحترف مهنة الحكم في لعبة الكرة ، فكيف يمكن أن يمارس حرفته إلا من حيث هو فرد ؟ لهذا فنحن لا نطالبه بأن يحدد من فرديته ، بل نطالبه بأن يوجه نشاطه الفردي في أدائه لحرفته نحو هدف معين يخدم اللاعبين جميعا ، إن أشد أنصار الفردية تعصبا لرأيه ، لا يطرح الناس من حسابه ؛ بدليل أنه يتكلم ليبر عن رأيه ذاك ، ويرسل كلامه إلى المطبعة ليطبع وينشر ، وهو حين يتكلم وحين يعمل على نشر كلامه ، إنما يتوجه به نحو الناس ، وإذا كان القائلون بالفردية والقائلون بالاجتماعية ، إنما يقولان شيئا واحدا ، إذا كان المراد هو أن يكون النشاط الفكري أو العمل ذا صلة بالمجتمع كله أو بعضه ، ولا يكون بينهما فرق إلا إذا قصرنا معنى الفردية على النشاط الذي يهدم المجتمع . ويعارض مصالحه ، لكن من أين يتحتم هذا المعنى ؟ وعلى كل حال ، فلو كان دفع المجتمع أو تعويقه هو موضع الجدب ، كاف لمثل هذا الاختلاف معنى ، أما أن يكون الموران هما الفردية والاجتماعية ، من حيث هما ، فلا اختلاف هناك في حقيقة الأمر ، لأن الفردية لا تكون إلا في مجتمع .



وإن أغضض الحالات جريماً عن الرواية ، هي الحالة الرابعة — من الحالات التي أسلفنا ذكرها — حين يكون لكل متحدث مشكلة التي يتصلب لها ، ويرغم ذلك يقطن المتحدثان أنهما يتصديان لمشكلة واحدة بعينها ، وأن أحدهما ، إذا أصاب الرأي ، تحتم أن يوصم زميله بالخطأ .

وأريد للقول مرة أخرى ، بأن الخلاف لا يكون بين رأيين ، إلا إذا كان الرأيان مما يتعلقان بسؤال واحد ، أي أنهما معاً يتدرجان في مقولة واحدة ، فإذا مثلنا — أنت وأنا — عن جدلان هذه الغرة ، فقلت أنا إنها

بيضاء ، وقلت أنت إن ارتضاهما أربعة أمتار ، فليس هذا الذى بيننا هو
 خلاف فى رأى ، لأنك بمثابة من يجيب عن سؤال غير السؤال الذى أجيب
 أنا عنه ، أنت تتحدث عن « الكيف » وأنا أتحدث عن « الكم » وهما
 مقولتان مختلفتان .

وحسبى هنا مثل واحد أسوة لاختلاف رأى المزعوم ، حين لا يكون
 فى حقيقة الأمر اختلاف ، لأن كل رأى من الرأين متصل بمشكلة غير
 المشكلة التى تتصل بها رأى الآخر ، وليكن هذا المثل هو اختلاف النقاد
 على مبدأ النقد الأدبى ماذا يكون ؟ فهنا نجد إجابات كثيرة ، ناقد يعمل
 مبدأ البحث عما تحمله القطعة الأدبية من رسالة فكرية ، وناقد آخر يعمل
 مبدأ البحث عن القالب الذى صبت فيه تلك الرسالة إذا كان ثمة رسالة
 وناقد ثالث ، ورابع وخامس إلى آخر الصف الطويل ، ويزعمون أنهم
 مختلفون فى مشكلة واحدة بعينها ، وليس الأمر كذلك ، لأن كلا منهم يهتم
 بشيء غير الشيء الذى يهتم به الآخر ، افترض أننا أربعة أصدقاء دخلنا
 سماً مكتبة لبحث كل منا عن كتاب غير الكتاب الذى يبحث عنه الآخر :
 واحد يريد كتاب الوجود والعدم لسارتر ، وآخر يريد كتاب مبادئ
 الفلسفة لأقليدس ، وثالث يسأل عن الأيام لطف حسين ورابع يطلب ديوان
 العقاد ، فهل يكون بيننا خلاف على رأى ؟ وهكذا قل فى أربعة نقاد
 يتناولون قصة أو مسرحية ، بمبدأ نقادى لكل منهم غير المبدأ الذى يأخذ به
 زميله ، فالقصة المنقودة هى الدكان الذى سيدخلونه جميعاً ، لكن لكل منهم
 فيها مارباً ، إن وجدته كان خيراً وإلا فهو يخرج منها بغير زاد ... اختلفت
 المطالب ، أى اختلفت الأسئلة فاختلقت الإجابات بالضرورة ، فلا صراع
 هناك كما قد يظن المغممون بالصراع الفكرى ، حيث يكون ، وحيث
 لا يكون بغير تمييز .

أزمة القيم في عصر الانطلاق

١

لا أريد أن هنالك أزمة قائمة بالفعل بين جديد القيم وقديها ، لكني أريد أزمة تقييمها ونخلتها خلقا ، فليس أهون على الإنسان من أن يعيش في عالمين : عالم خارجي عام يضطرب فيه مع الناس في أوجه النشاط والعمل ، يحكمه في التعامل معهم مجموعة من القوانين والقوانين ، وعالم داخلي خاص يعيش فيه مع أهله وخطبهاته ، تضبطه معهم مجموعة من المعايير ، قد تتفق وقد لا تتفق مع معايير العالم الخارجي حيث سائر المواطنين الذين لا تربطه بهم صلة القرى القريبة أو الصداقة الحميمة ، فإذا كان مما يجوز له هنا أن ينقض نفسه نفصاً بحيث يمدح ١٠ بمدحه عن صدق ويلزم ما يلزمه عن صدق ، فلا يجوز له هناك أن يمدح أو يلزم إلا ما يريد له الناس من مدح وذم ، وإذا كانت علاقته هنا مع أفراد أسرته ومع أصدقائه هي أن يقف الواحد منهم إلى جانب الآخرين في صف واحد ، أقدامهم كلهم دائمة على الأرض ، ودموسهم كلهم معدلة القائمة لا تنحني تحت حمل ينقلها من أعلى ، فعلاقته هناك مع سائر المواطنين في المكتب والمصنع والشركة والمصرف ، بل وفي الملعب وفي الطريق هي أن يقفوا في عمود رأسى ، الواحد منهم على أكتاف من دونه ، وإذا كان مما لا يجوز له هنا أن يسرق الوقت والجهد والمال من سواه ، فذلك كلها أمور بجائزة له هناك ، لا يمنعه من أدائها إلا خشية العقاب

نعم ، ليس أهون على الإنسان من أن يعيش في عالمين ، لكل عالم منهما قواعده وقوانينه ، ويطلب أن تكون القواعد والقوانين التي تضبط

السلوك في العالم الخارجي العام هي تشريعات مستونة من صاحب السلطان ، وأن تكون القواعد والقوانين التي تضبط السلوك في العلم للداخل الخامس . هي مواضع خلقية وعرف وتقليد ؛ ويغلب كذلك أن تكون للأولى من ألوان العقاب المقررة ما يردع الناس عن مجاوزة الحدود المشروعة ، وألا يكون للثانية من ألوان العقاب إلا لدعات الضمائر واستهجان الآخرين ؛ وإنه من المألوف لهذا الازدواج أن يكون هو الحالة الطبيعية التي لا تثير دهشة عند أحد (إلا أن يكون من المشتغلين بفلسفة الأخلاق) في العلاقات بين أمة وأمة أخرى ، كأنما ليس ثمة من ضير على الإنسان أن يعامل مواطنيه على نحو ، وأن يعامل أبناء البلاد الأخرى على نحو آخر ؛ فالفعل الواحد للمفعل يفعل في بلده فيكون خيانة كبرى يستحق عليها الإعدام ، والفعل نفسه يفعل في بلد آخر فيستحق به من مواطينه أوسمة التقدير . . . أقول إنه من المألوف لهذا الازدواج في القيم أن يكون هو الحالة الطبيعية بين أفراد أمة مع أفراد أمة أخرى ؛ لكنه لا يكون هو الحالة الطبيعية بين أبناء الأمة الواحدة إلا إذا كان في الأمر جانب حيبي يحتاج لأن يكشف عنه النظام لتقع عليه الأبصار في ضوء النهار ، وكشف الخطأ عما في أنفسنا من ازدواج في القيم ، من شأنه أن يحدث الأزمة التي أشرت إليها في أول المقال .

٢

وأهم ما يحدث ازدواجاً في القيم بين أبناء الأمة الواحدة ، هو أن تكون تلك الأمة في مرحلة انتقالية من مراحل نموها وتطورها ، والمعلوم في مثل هذه الحالة أنه وإن تكن أسس التعامل بين الناس منبثقة آخر الأمر من شبكة العلاقات الاقتصادية ، فإذا تغيرت هذه العلاقات كان للتغير في أسس التعامل كلها لاحقاً ضرورة وحتماً ، إلا أن التغير المادي الاقتصادي أسرع دائماً من نتاجه الخلقية ، حتى لكثيراً ما يحدث أن يحى التغير

التحلى بعد أسبابه من التغيرات الاقتصادية بسنوات طوال ، بل إنه قد لا يحى ، ويظل الإنسان في حالة قلقه بين ما يكسب به العيش في عالمه الخارجى وبين ما يدخل الطمأنينة والسكينة على نفسه في عالمه الداخلى ، لقد سارت الإنسانية في تطورها من اقتصاد الرعى إلى اقتصاد الزراعة ، ومن هذا إلى اقتصاد الصناعة ، وكان لها في كل طور من هذه الأطوار أخلاق تلائم المحيط الاقتصادى ، لكن ما أكثر ما تختلف في كل مرحلة من أخلاق المرحلة السابقة عليها ، ففي مجتمعنا الزراعى هنا في مصر ، كانت تسود - إلى جانب ما تقتضيه حياة الزراعة من أخلاقيات - بقايا من مجتمع البداوة الرعوية احتفظ بها العرب من عهد بدوهم ونقلوها إلى المجتمعات التى كانت قد استقرت في زراعتها أمداً طويلاً ، وهما نحن أولاء في حالة انتقال من طور الزراعة إلى طور الصناعة ، لكننا مازلنا متغلين بأخلاقيات المجتمع الزراعى جنباً إلى جنب مع ما تدعو إليه الحياة الحديثة - بعلمها وصناعتها - من أخلاقيات جديدة .

لقد استقرأ «روسو» في كتابه «مراحل النمو الاقتصادى» مراحل السير التى اجتازتها البلاد - على اختلاف مكانها وزمانها - في تطورها الاقتصادى بما يستتبع ذلك من تطور اجتماعى وثقافى وسياسى ، فوجدناها خمس مراحل ، هى : المرحلة التقليدية ، تتلوها مرحلة التحول ، ثم مرحلة الانطلاق ، وهذه تتلوها مرحلة النضج ، وأخيراً نحيى مرحلة الرفاهية على المستوى الحضارى الرفيع .

في المرحلة التقليدية الأولى ، تكون أوضاع الحياة عديدة ضيقة المجال ، لكل شئ قيوده من التقاليد والعرف ، ولكل حركة طريقها المرسوم ، حتى لا يجوز للسائر أن يمشى بأسرع ولا بأبطأ مما ينبغي ، ولا للضاحك أن يضحك بصوت أعلى مما يجب ، العمل الرئيسى في هذه المرحلة زراعة ، والساكنون الحقيق في أيدي ملاك الأرض ، وصالح الأسرة في هذه المرحلة فوق صالح الأمة ، ولكل أسرة مستواها الطبقى ، فلا يؤذن لأبنائها أن يشرتبوا

بأصنافهم إلى ما هو أعلى . . . ثم تسرى أشعة العلم في مجسم الحياة - إما قليلا قليلا أو دفعة سريعة - فيقبع العلم صناعة تشغل بعض الأيدي من فلاة الأرض ، ويجعل المدينة مركز القوة دون الريف وقراه ، بل إن حركة التصنيع تحبس الزراعة نفسها ، فإذا الحقل بمكناته وجراراته كأنه مصنع ، وإذا القرية كأنها مدينة صغيرة ، وذلك هي معلم المرحلة الثانية : مرحلة التحول .

حتى إذا ما اكملت عملية التحول ، واستكمل المجتمع خلالها ملامح وجهه الجديد ، دخل في مرحلة الانطلاق ، وفيها تتجدد خلاياه كلها لتلائم الحياة العلمية الصناعية الحضارية الجديدة ، فتتغير العلاقات الإنسانية بأسرها ، وتتغير الحقوق والواجبات ، تتغير قيمة العمل بالسراحد بالنسبة إلى أصحاب الفراغ ، وتتغير مهمة الحاكم بالنسبة إلى المحكوم ، وتتغير العلاقة بين الرجل والمرأة ، بين أهل الريف وأهل الحضر . . . يتغير كل شيء في مرحلة الانطلاق لتتفتح الملامح الجديدة التي نشأت في مرحلة التحول ، حتى تبلغ مداها ، وهذه هي المرحلة التي نقف اليوم على مشارفها ، لتجتازها في عدد من السنين بكثر أو يقل بحسب دوافع التطور ، ثم تنتهي منها إلى المرحلتين الأخيرتين : مرحلة النضج ومرحلة الرفاهية على مستوى حضارى رفيع .

وأوضح ما بلغت أنظارنا في مرحلة الانطلاق هذه - ازدواج القيم التي نعيش على مداها : قيم تختلف من المرحلة الأولى - مرحلة العرف والتقليد - وصحبت عبر المرحلة الثانية - مرحلة التحول ، وقيم تنضجها حياة العلم والصناعة : في الأولى تكون الأولوية لمن يملك حل من لا يملك ، وفي الثانية تكون لمن يعمل حل من لا يعمل ، في الأولى توأكل واستسلم للقبور ، وفي الثانية اعتماد بحرية إرادة الإنسان ، وتسليم بنتائج العلم ، في الأولى تنليب للوجدان حل منطقي العقل ، وفي الثانية تغليب للعقل على مشاعر الوجدان ، في الأولى تشويه للماضي بالتهويل والخرافة ، ثم الاحتماء

هذه الصورة المشوذة والمتسك بها لثانها ، وفي الثانية تنقية للباقي ليكون في أيدينا سلاحاً للحاضر وهدية للمستقبل ، في الأولى شخصية ضائعة هضيمة لمن يلهمها ، وفي الثانية تثليث للشخصية واعتزاز بها في غير صلف أعمى ، في الأولى قبول للواقع كما يقع لأنه من صنع القدر ، وفي الثانية تغيير للواقع عما وقع لأنه من صنع أيدينا .

أقول إن أول ما يلفت أنظارنا ، ونحن على مشارف المرحلة الثالثة من مراحل السير : مرحلة الانطلاق ، ازدواج القيم ، فنحن مشغودون اليوم بين قديم وجديد ، نعمل بأجسادنا على نحو ، ونفكر بقلوبنا ونحس بقلوبنا على نحو آخر ، كن يعزف على القيثارة لحناً لكنه يغني لحناً آخر ، نعم إنها سنة الحياة أن يبطئ التغير الخلقى بحيث لا يلحق بالتغير المادى إلا بعدة أمد قد يطول ، فواجبنا أن نستحث الخطى لنسرع نحو التثام الفجوة بين خارج الإنسان ودخله .

٣

وسبق لا يكون حديثنا على مستوى التجريد والتعميم ، ندعمه بأمثلة مجسدة معينة عما وقع لنا في خبراتنا الحية ، أمثلة تبين أننا نقول بألسنتنا ما لا نحس صدقه بقلوبنا ، إذ نردد بالألسنة معايير المرحلة الجديدة من مراحل حياتنا ، لكننا ما زلنا معلقين في قلوبنا بمعايير أخرى ذهب زمانها :

جاءني من مكتب حكومي خطاب يحدد لي موعداً في الساعة التاسعة من صباح يوم معين ، وذهبت قبل التاسعة بضع دقائق لأكون حاضراً عند تمام التاسعة كما ذكر لي في الخطاب ، لكنني وصلت لأجد المكان خالياً من كل أثر للحياة والأحياء ، وأصغيت السمع فإذا بصوت رجلين يتحدثان في غرفة بعيدة ، فسررت نحو مصدر الصوت ماراً في ممر ضيق يفصل غرفة

المكاتب من يميني ويساري ، لا يقع فيها البصر إلا على منافذ ومقاعد قد نطقت من أهلها ؛ ووصلت إلى مصدر الصوت فإذا خادمان يسمران ، وحييت استحياء ، لأنني شعرت بالذنب الذي يشعر به من يخوض حرماً مقدساً لم يكن من حقه أن يخوضه ، وسألت مستغسراً : أين عساي أن أذهب ؟ وأبرزت لها الخطاب الذي سيجاء بتعديد الموعد ، وتناول أحدها الخطاب وقرأ : وناول له زميله ليقرا ، ثم رداه إلى ، وأحدهما يقول - والآخر يكرر قوله كأنه الصوت والصدى - هم يقولون التاسعة ، لكنهم لا يقصدون التاسعة ، هم لا يحضرون قبل الحادية عشرة ، فإذا كان وراءك مشوار فاذهب واتخذ حاجاتك ثم عد ، وإلا فانتظر في البهو الخارجي

آثرت أن أنتظر في البهو الخارجي ، فجلست على مقعد كسح القوائم مفر الأجزاء ، إلى جوار منضدة فرشت قطعة من « الجوخ » الأخضر ، ويا ليتها ما فرشت . . . وبعد نصف ساعة جاء موظف ودخل غرفة من الغرف التي تفتح على البهو الذي كنت أجلس فيه ؛ فانتظرت حتى رأيته قد استقر في جلسته وشرب قهوته ، وبدأ يفتح الخزائن من حوله ليخرج من جوفها أوراقاً ، ثم امتأذت في الدخول ودخلت ، وأبرزت له الخطاب الذي جاءني وسألت : ترى هل أنخطأت المكان أو أصبت ؟ فنظر في الخطاب ، وقال وهو لا ينظر إلى : « بل أصبت ، فانتظر حيث كنت ، حتى يجيئوا » . . . ترى من هم . . . أولئك الذين لا يتحدثون عنهم إلا بضائر الغالب في نعمة كأنها نوحى بأنهم سيهبطون علينا من عالم مجهول ؟ ومر نصف ساعة آخر ، ودخل رجل يحمل حقيبة ، لكنه كان زهواً مثلي - وإن يكن أحرص مني لأنه انضع من زمته ساعة كاملة أضعتها أنا عينا - وجلس على مقعد يحواري ، وكأنه ألف أن يقصد إلى هذا المكان ليانتظر ، وهكذا أخذت أنصاف الساعات وأرباعها تمضي ، والقادمون يحضرون واحداً فواحداً ،

ويجلسون" الغرف المختلفة ، وقاربت الساعة الحادية عشرة ، وحالي هو كحالي منذ قلعت في الساعة التاسعة ، إلا ملأ وسأماً أدخلت يزدادان معي حتى كنت أنفجر ، وكنت عندك قد سمعت حديثاً عالي الثبرة وضحكات صادرة من قلوب خالية من المصوم ، فرجعت من جرأة الحديث والضحكات أنها لا بد صادرة عن لا يخشون أحداً ، وإذن فلا بد أن يكونوا هم ، الذين أشير إليهم بضمير الغائب . . . وجررت قدي سحراً في حذر ، إلى حيث الغرفة التي أبعث منها الحديث والضحك ، فإذا ثلاثة يجلسون حل ثلاثة مكاتب ، وعليهم جميعاً سيات الوقار والتهديب ، فأملت خيراً ، ونقرت الباب قكرة خفيفة ، وحييت ومألت السؤال نفسه الذي سألته قبل ذلك مرتين ، لما كان أشد دهشة أن رد علي في حنف متديد أحد الرجال الثلاثة ، قائلاً : من تكون أنت ؟ قلت : أنا فلان - قلتها في هدوء شديد ، وشاء لي حسن الحظ أن يكون اسمي معروفاً له ، وأن يكون قد قرأ لي شيئاً ما ، فأنقلب غضبه رقة عذبة ، وراح يحلولي ، معاتباً إياي : كيف لمثل أن يجلس في اليوم منتظراً ، وكان ينبغي له أن يفصح عن شخصيته فور قدومه ، وأصر إصراراً شديداً على أن أجلس معهم قليلاً ، وأن يستضيفني بفنجان من القهوة ، ولعله أراد أن يعيد لي الثقة في نفسي ، ففتح موضوعاً في الفلسفة زعم أنه يشغله منذ زمن بعيد ، وأراد أن ينتهي فرصة وجودي معهم ليستوضحني بما يزيل عنه الشك والقلق . . . وبعد ذلك قمص أوراق التي من أجلها جئت .

انظر إلى هذه القصة العابرة وما قد نجس فيها من قيم ، نجدها كلها قيماً هي نفسها قيم المرحلة الأولى من المراحل الخمس التي أسلفت لك ذكرها ، أعني مرحلة الاقتصاد الزراعي بكل ما تحمله من صفات ، ونحسب هنا أن استخلص منها قيمتين اثنتين : الأولى هي قيمة الزمن ، والثانية هي قيمة التضامات الطبقي بين المواطنين : أما عن الأولى فلم يكن في اقتصاد الزراعة

حرق بين الساعة التاسعة والساعة الحادية عشرة ، لأن الزرع لا يختلف نموه إذا جاءه الري مبكراً ساعتين أو متأخراً ساعتين ؛ وهنا أذكر ملاحظة حكيمة كنت قرأتها منذ أمد بعيد في كتاب الاستعماري الأكبر اللورد كرومر عن « مصر الحديثة » يقول فيها إنه على يقين من أن مصر لن تتحول في أي يوم من الأيام بلداً صناعياً ، وذلك لسبب عظيم ، هو أن الصناعة مرتكزة في أساسها وصميمها على دقة التوقيت ؛ على حين أن المصريين تنقصهم هذه الدقة ؛ إن العامل للصناعة وهو واقف أمام الآلة الدائرية ليضع فيها شيئاً أو يأخذ منها شيئاً كل دقيقة مرة أو كل دقيقتين مرة ، لا يستطيع أن يغفل عنها قائلاً للآلة : اصبري حتى أنتهي لك ؛ ومن ثم كان عنصر الزمن من أهم الأمور في مرحلة الصناعة .

وأما عن القيمة الثانية : قيمة التفاوت الطبقي بين المواطنين ، فقد كانت كذلك نتيجة طبيعية في مرحلة العرف والتقليد التي سادها الاقتصاد الزراعي . لأن الزراعة بطبيعتها عندئذ كانت تتطلب صاحب أرض يسود وجماعة من الفلاحين يفلحون له الأرض ويسادون ؛ وليس من المقبول عندئذ أن يتساوى في العرف سيد ومسود ؛ فليسيد معاملة والمسود معاملة أخرى دون أن يحس السيد أو المسود شلوذاً في هذا التفاوت ؛ ولكم سمعت آذاننا في آلاف المواقف رجلاً يظن أنه قد أهين ؛ فيسأل من وجه إليه الإهانة : أتعرف من أنا ؟ وذلك لأنه لا يكفي أن يكون مواطناً كسائر المواطنين ، وأن تكون المعاملة الاجتماعية قائمة على أساس المواطنة وحدها بغض النظر عن كون أنت ومن أكون أنا من حيث العمل الذي يؤديه كل منا .

هاتان قيمتان التان استخرجناهما من موقف واحد : قيمة الزمن وقيمة التفاوت الطبقي ، لتدل بهما على مازمتهما ، وهو أننا نعيش في مرحلة الانطلاق بها منها وصناعتها ، على قيم المرحلة البائدة ، ولن نستقيم الأمور وتتناغم جوانب حياتنا إلا إذا أحدثنا الثورة في القيم ، كما أحدثناها في الأوضاع

الاجتماعية والاقتصادية ، وإنها لحررة لا تتم لنا إلا إذا خلقنا — نحن رجال الفكر والأدب — أزمة في نفوس الناس ليحسوا حدة التناقض القائم .

I

لكن رجال الفكر والأدب منا ليسوا — فيا أحسب — على تصور واضح بعد ، ماذا تكون القيم الجديدة التي يخلقونها فيما يكتبون ، ويحسدونها فيما ينشئون من قصص ومسرحيات ، وينشئونها فيما ينظمون من قصائد ، ولا ضرب لك على اختلافهم في تصور القيم الجديدة مثلاً واحداً ، إن عصر الصناعة يقتضى حتماً أن تزول الفوارق شيئاً فشيئاً بين القرية والمدينة ، ذلك أن آلات الصناعة ستدخل شيئاً فشيئاً إلى الزراعة كما دخلت في سواها ، ووسائل التعليم والإعلام واحدة هناك ، لما يتقف فلاح المزرعة في القرية هو هو نفسه ما يتقف عامل الصناعة في المدينة ، ووسائل المواصلات أسرع وتزدادت ، وطرق سبها رصفت ، بحيث اشتدت حركة الانتقال بين القرية والمدينة شدة كادت تمزج الفريقين في جبهة واحدة كل يوم ، إن الصحف التي تظهر في القاهرة تظهر في اللحظة نفسها في معظم القرى ، والخبر المذاع في القاهرة يباع في كل ركن من كل منزل في طول البلاد وعرضها في آن واحد . . . أفلا يكون من الطبيعي والحالة هذه ، أن تختفي قيمة القديمة كانت تمنح ببراءة الريف وتندب حظ المدينة من الشر والسوء ، لتظهر قيمة جديدة لا تمتدح البراءة في ريف (لاحظ جيداً أن البراءة هنا تنطوي على مدحجة) ولا تندب شراً وسوءاً في مدينة ؟ لقد كان بعض السمر في القيمة القديمة أن يرضى أهل الريف بما هم فيه من طريق للحياة مسدود ، لئلا تفتيح أعيينهم على المائل العيش في المدينة ، أما اليوم وقد سرنا في طريق يجعل القرية مدينة صغيرة ، فلم يعد ما يبرر أن يتغنى الشاعر بالريف دون المدينة ، ولا يبرر أن يكتب القصص فإذا هو يرسم شخصيات الريف على أنها البريئة التي لم تفسدها المدنية بعد : ، هذه وجهة نظر أرضها ، قد نجد من يعارضها

من القراء ومن يؤيدها ، فلا تكون معارضة المعارضين وتأييد المؤيدين إلا إثباتاً لما أزعجه ، وهو أننا لسنا جميعاً على تصور واضح بعد ، ماذا تكون القيم التي ندمر إليها ونحللها ونجسدها فيما نكتب .

فليس رجال الفكر والأدب منا على اتفاق بعد في الأهداف ، نعم ، أننا جميعاً على اتفاق ما دام الأمر أمر أحكام عامة مجردة ، لكن ابيض من هذا التعميم والتجريد إلى حيث التفاصيل الجزئية ، نجدنا قد تفرقنا شيئاً وحياتاً ، وهل منا - مثلاً - من يعارض في أن تكون الاستنارة العقلية - أعني التعليم بكل معانيه - من أولى القيم التي يجب أن تلبسها بكل قوائنا ؟ لكن سل هذا وهذا وذلك : ماذا تعده وسيلة للتوير العقلي ؟ نجدهم قد تباينوا رجالاً ثلاثة : فرجل يجد التوير في بحث القديم ، وثان يحله في الاعتراف من غربي أوروبا ، وثالث يحله في الاعتراف من شرقيها ، وربما وجدت رابعاً يأخذ بالأحوط فيقول : آخذ من كل شيء بطرف بحيث يجمع لي الثقافة التي تتناسب مع مشكلاتنا الخاصة وتحدياتنا الخاصة .

وأخلص من هذا كله بنتيجة هي أننا بحاجة شديدة إلى احتكاك الآراء بكل ما استطعنا من حدة الجدل ، لكي تبلور في أذهاننا صورة متجانسة عن القيم المطلوبة للعصر الجديد ، وعندئذ نصب جهودنا في كل مقال وفي كل قصة وفي كل مسرحية وفي كل قصيدة من الشعر ، وفي كل صورة أو تمثال ، نصب جهودنا في هذا كله لنوجد في صدور الناس أزمة نفسية يحسون بها ضرورة الانتقال في دنيا القيم كما انتقلوا في دنيا العمل ، حتى لا يستقيموا للارواح القائم أمداً طويلاً .

بأي فلسفة نسير ؟

٩

هي خطوات ثلاث يخطوها الإنسان ... فرداً أو جماعة ... ليكتمل له
النضج والوعي ، وقد بقى عند أولها ، أو عند ثاليتها ، فلا يكون له
من النضج والوعي إلا بمقدار ما خطا ، أما الخطوة الأولى فهي التي يخوض
فيها غمار الحياة العملية : يزرع أو يصنع أو يتاجر فيها قد زرع أو صنع ،
يدلم أو يتعلم ، يجد أو يلهو ، يخوض فيها غمار هذه الحياة العملية خوفاً
موفقاً هنا مخففاً هناك . . . لأنه وقع هنا على الفكرة الصائبة ، وأخطأها
هناك ، لكنه في كلتا الحالين لا يستطيع أن يضع أصبعه على الفكرة المنبثقة
في عمله ، بل هو لا يعرف أن في تضاعيف عمائه قد اتبشت فكرة ، تلك هي
الخطوة الأولى التي يلتفت فيها الفكر في ثنايا العمل فلا يظهر قائماً وحده ،
وأما الخطوة الثانية فهي حين يمن للإنسان أن يسترجع تلك المناشط التي نشط
بها في دنيا العمل ، ليتأملها لعله مستخرج منها ما كان قد انطوى فيها من
أفكار ، لقد أقام جبران بيته عمودية حتى لا تنهار ، لكنه لم يتنبه عندئذ إلى
فكرة « الزاوية القائمة » التي تقع بين سطح الأرض والجدار ، وكان قد زرع
القمح في أرضه ، لكنه لم يفرغ عندئذ ليبحث في الزرع كيف يغتذى بعناصر
الأرض وكيف ينمو ويثمر ، وربما كان قد مرض أثناء ذلك ، بل ربما
كان قد أدرك أن الذي أمرضه هو بعوضة حطت على جسده ، لكنه لم يخل
لنفسه يومئذ ليتخلص العلاقة بين البعوضة والمرض ، وأما الآن فقد عن له
أن يسترجع أوجه حياته العملية ليخرج منها الأفكار التي كانت مطوية فيها ،
حتى إذا ما تكاثرت بين يديه وتنوعت أخذ في تصنيفها وتبويبها حلوما
حلوما ، فهنا علم الرياضيات الذي يبحث في الخطوط والزوايا والمثلثات ،

وهذا هو علم النبات الذى يبحث فى الزرع كيف يتفلى وينمو ، وذلك هو علم الطب الذى يبحث فى المرض وكيف يعالج ، وبينما يكون الإنسان فى هذه المرحلة التى يستخرج فيها الأفكار من ثنايا الحياة العملية ليقومها فى عالم وحدها هو عالم العلوم ، أقول إنه بينما يكون الإنسان فى هذه المرحلة الفكرية ، ترى أقدار الناس قد تفاوتت درجات ، فبعضهم يكفيه أن تصنف الأفكار علوما ، ولكن بعضهم الآخر قد تأخذه التشوة فيمضى فى هذا التجريد - أعني استخراج الفكرة من العمل الذى كانت تجسد فيه - يمضى فى هذا التجريد مرحلة أخرى وراء العلوم ، يتناول فيها تلك العلوم نفسها ليستخرج من مبادئها وقوانينها مبادئ أصم وقوانين أشمل ، فيكون عندئذ فى مرحلة فكرية هى التى نسميها بالفلسفة .

بهذا تنتهى الخطوة الثانية من خطواتنا الثلاث (كانت الخطوة الأولى عملا مجسداً آخرى فى تلافيفه أفكاره ، وكانت الخطوة التالية استخراجاً لتلك الأفكار لتقوم وحدها وكأنما هى شيء مستقل عن العمل الذى كانت تجسد فيه) وتبقى خطوة ثالثة يغيرها لا تتم الدورة ولا يكتمل النضج والوعى ، وهى أن نعود إلى أعمالنا الأولى نفسها - فتيارها مستمر لم ينقطع - نعود إلى زراعتنا وإلى صناعتنا ، إلى علمنا وتعليمنا ، إلى جلدنا ولهوتنا ، لكننا هذه المرة نعود إلى تلك الأعمال وقد عرفنا كوامن أسرارها ، فلا يصح التوفيق والإنخفاق مرهونا بالحظ الذى يواتينا حيناً ولا يواتينا حيناً آخر - بل إننا هذه المرة نمسك بالزمام فنوجه تيار الحياة العملية إلى حيث شئنا لا إلى حيث يقلقه بنا الموج .

٢

إننا إذ نكون فى الخطوة الأولى ، لا نفرق بين نظرية وتطبيق ، فهناك بين أيدينا مرافق تتعابح حولنا من بيئة تحيط بنا ، وحولنا أن نرد عليها موقفاً

موقفا بما يلائمها ، وهنالك تكوينات اجتماعية نجد أنفسنا أطرافا في بنائها
وعليها أن نتفاعل مع بقية الأطراف تلاعلا من شأنه أن يصون ذلك البناء ،
نجد أنفسنا - مثلا - أعضاء في أسرة ، وأبناء في أمة ، فنجد أمانا قواعده
وضعها لنا أسلافنا لتسلك على حدها داخل تلك التكوينات لتصورها ، فعلى
الوالد كذا وكذا من الواجبات نحو ولده ، وعلى الولد كذا وكذا من
الواجبات نحو والده ، والزواج يكون صحيحا إذا اتبعت فيه القواعد القبلية
وهكذا ، ومن نخرج على القواعد للرعية في مداملته مع أفراد أسرته أو
أفراد أمته أو أفراد الإنسانية جمعاء ، فهو معرض لانتقادات القانون إذا كان
خروجه مما نص عليه القانون ، ومعرض لاستهجان الناس إذا كان خروجه
بما لم ينص عليه القانون ، ولكنه متروك للأصول الخلقية تسيره وتحكم
فيه ، وفي كل حالة من هذه الحالات « فكر » نتمسك سلوكا مجسدا ، وقد
يفيدنا فائدة كبرى أن نستخلص « الفكر » من قبضه السلوكي ، لنضعه
وحده ، فيكون لنا بذلك مبادئ القانون أو مبادئ الأخلاق ، وعندئذ
- كما أسلفنا القول - نكون قد تركنا الحياة العملية الحية المتشابكة للحيوط ،
تركناها موقتا نندخل في دار أخرى لا فعل فيها ولا تفاعل ، وهي دار لو
أمننا في تسليق هرجائها كانت بذلك منزلا للفلسفة .

ولكم نسمع من الناس اتهامات بوجهونها إلى « الفيلسوف » لظنهم أنه
قد ترك معترك الحياة العملية في تفاعلاتها ومنتشطها ، وفي سطوها ومرها ،
كأنما هذا « الفيلسوف » قد بلغ إلى عزله ليسج ثوبا من هواه ، وكأنما هو
لم يمتزل وفي جميعه يميوط الحياة الواقعة ، ليحاول أن يستخلص منها هي
نفسها « الفكر » الميثوث فيها ، لأنه بغير هذا يكون عمالا عليه وعلى سواء
أن يفقد الفكرة القائمة ليستبدل بها فكرة جديدة إذا ، أي في الأولى نقصا
يعاب ، فالذين يحسبون « الفلسفة » بعدا عن الحياة العملية ، إنما يقتطعون
الخطوة الوسطى من بين الخطوات الثلاث التي أسلفنا ذكرها ، ويبترون ما

بينها وبين الواقع الذي عشناه في الخطوة الأولى والواقع الذي نريد أن نعيشه في الخطوة الثالثة — في الخطوة الأولى كان الواقع مقبولا بغير نقد وتحليل ، وفي الخطوة الثالثة سيكون الواقع واقعا بمشيتنا وإرادتنا ونخطبنا وتصميمنا .

في الخطوة الثانية — خطوة التكبير المبرد الذي نصوغ به قوانين العلم ومبادئ الفلسفة — فنزع الفكرة من دنيا المكان والزمان لنجعلها مطلقة من قيودهما ، ففي المكان الفعلي والزمان الفعلي أحجار تسقط ومياه تتدفق وهواء يهب ، كل هذا نمارسه ونحن في مستوى الحياة العملية (الخطوة الأولى) ، لكن قد يبعث لواحد منا أن يعتزل حينئذ لعله يصوغ قانون الحركة مهما يكن الجسم المتحرك ، حجرا كان أو ماء أو هواء ، وإذا وفق فيها أراد ، كان له — ولنا — بذلك ففكرة ، تخررت من قيود المكان والزمان ، لأنها تنطبق على كل مكان ، وكل زمان ، تنطبق على أي حجر ساقط وأي ماء دافق وأي هواء عاصف ، فهل نقول لمثل هذا العلم الذي اعتزل دنيا الواقع حينئذ لعله يجد لنا هذه العبثية التي تصور الفكرة الكاملة في وقائع العلم ، إنه رجل قد تركنا في واقعنا النابض الحي ليعيش وحده في عالم مجرد ، ليس الأصوب أن نقول إنه تركنا ليعود إلينا ، تركنا معه واقع بغير نظرية وسيعود إلينا بنظرية يجربها على الواقع ، وما نقوله عن العالم نقوله عن الفيلسوف مع اختلاف في درجة التجريد ، لأن الفيلسوف كالعالم يبدأ من الواقع الذي تشابكت فيه المادة بالفكرة ، ثم يعتزل حينئذ ليفصل الفكرة عن مادتها ، والتبعة بعد ذلك تقع على من يقف عند هذا الحد من الطريق ، إذ لا بد من استكمال الشروط ، فنعود بالفكرة — بعد تفلسفها وتمحيصها — إلى الواقع مرة أخرى فنجريه على خرابها ونحن على وحى وحس وإدراك لما نحن فاعلون .

إنه إذا اختلف الفلاسفة - وهم يختلفون - فليس الاختلاف منصبا على إدراكهم للواقع كما يقع بل هو منصب على تأويله ، أى أنه منصب على الفكرة ، التى استخرجوها من ذلك الواقع المشهود المحسوس : فالفيلسوف - كسائر عباد الله - ذو بصر وسمع وشم وذوق ، إنه كسائر عباد الله يرى الماء الدافق فى مجراه ويحس الهواء العاصف من حوله ، إنه يجمع ويظما ، إنه يعرف كيف تتكون الأسرة فى مجتمعه وعلى أى أساس تقوم الحكومة ، إنه يعلم كثيراً من طرائق البيع ، والشراء ، ويلمح كثيراً بما يحرك الناس فى تعاملهم بعضهم مع بعض ، من حب وكراهية ورضى وسخط ومكينة وغضب ، بل إن الفيلسوف كسائر عباد الله يعيش ويعانى ويفرح ويحزن ، وإذا نظر فيلسوفان (من مذهبين مختلفين) إلى شيء معين من هذا كله ، فيصدقان - كما يتفق أى إنسانين آخرين - على ما يريانه ، فإذا كان ما يشخصان إليه بالبصر لونا أصفر ، اتفق الاثنان معا على أن اللون لون أصفر ، وإذا كان ما يسمعهان صوتا زاعقا أو صوتا هامسا ، فيصدقان - كما يتفق أى إنسانين آخرين - على ما يسمعهان . لا ، لا ، ليس اختلاف الفلاسفة على الوقائع المرئية المسموعة المحسوسة ، لكنهم إذ يختزنون هذا الواقع لينصرفوا إلى تحليله ابتغاء فصل الفكرة عن جسدتها ، فهاتئنا يقع الاختلاف فى طريقة التحليل وفى نوعية الفكرة التى ينتهى بهم التحليل إليها - ولا تسألنى قائلا : ولماذا أفصل الفكرة عن المواقف السلوكية التى تجسدت فيها ، لأن الجواب قد أسلفناه لك ، وهو أننا نفصل الفكرة وجدها لنتمكن من نقدها ، فإذا كان فيها تناقض أزله ، وإذا كان فيها قصور أكلناه ، فانظر مثلا إلى الطريقة التى نصلح بها نظام الأسرة أو نظام المدرسة أو نظام الحكم أو نظام التجارة أو ما شئت من نظم ، فإذا نصنع ؟ إننا

نعيش على مستوى الواقع في كل هذه الأمور ، كلنا نشارك في أسرة وفي مدرسة وفي حكم وفي تجارة وفي غير ذلك من نظم المجتمع الذي نعيش فيه ، وفي كل نظام من هذه النظم تتشابه الفكرة مع مادة الواقع ، لكننا - آنا بهذه آن - نضع أماننا « المبادئ » أو « الأسس » أو « الأفكار » التي تقوم عليها الأسرة أو المدرسة أو الحكومة ، نضعها أماننا لننظر فيها وهي خالصة وحدها مجردة من مواقفها المادية ، نرى هياكلها كيف أقيمت ، وهل يراد لها التغيير وماذا يكون ذلك التغيير ، إننا ساعثون لا نضع أماننا على منضدة البحث « أسرة » فعلية أو « حكومة » فعلية أو « مدرسة » ، بل نضع « فكرة » الأسرة أو « مبدأها » ، وإذن فقد كان لا بد لنا من بحث يجعل منه استخلاص الفكرة من لبوسها المادي ، لنتمكن من نقلها ومن تعديلها ومن تبديلها حسب ما يحقق أهدافنا .

وأمره فأقول إن الفلاسفة إذ يختلفون في مفاهيمهم ، فاختلافهم ليس على الواقع كما يقع ، بل هو على الفكرة التي يستخلصونها منه لينقلوها نقلاً قد يؤدي إلى وضع فكرة جديدة مكان فكرة قديمة ، وإن اختلافهم ليرتد الأمر إلى ما يأتي . هل الواقع يسبق فكرته ؟ أو الفكرة تسبق واقعها ؟ أو أن الواقع والفكرة كليهما كائن واحد ذو وجهين تنظر إليه من هذا الوجه فإذا هو ما نسميه واقعاً . وتنظر إليه من ذلك الوجه فإذا هو ما نسميه فكرة ؟

فإذا تذكرنا أن الفكرة إنما تكون في رأس إنسان ، وجدنا أننا لو قلنا : إن الواقع يسبق فكرته ، كان معنى قولنا هذا أن الواقع مستقل بوجوده ، يدير نفسه بنفسه ، دون أن يكون للإنسان أقل أثر في تحويره وتبديل مجراه ، إذ كيف يحوره الإنسان ويبدله إذا كان قصاره منه أن يحس بعد وقوعه ليعلم كيف وقع ، إن الإنسان عندئذ يتخذ من الواقع الخارجي موقف المتفرج ، ولا فرق بين درجة عليا من التفكير أو درجة

دنيا إلا أن الأولى فيها إدراك لما حدث أشد وأوضح مما في الثانية ، لكنهما معاً متفرجان لا يغيران من الأمر شيئاً ، كمتفرجين في مسرح ، أحدهما ناقد ناقل البصيرة في الفن المسرحي ، والآخر يرى ساذج ، فسيعلم الأول - دون الثاني - أين يكمن سر القوة وسر الضعف في التمثيل ، لكن لا الأول ولا الثاني بقادر على أن يغير ما قد حدث ، وذلك هو نفسه الموقف حين نقول عن الواقع إنه يسبق فكرته ، ويمثل هذا القول بأخذ فلاسفة المذهب الواقعي بشئى تفريعاته ، ومن تفريعاته مذهب المادية الجدلانية التي تجعل الإنسان بالنسبة لغير الواقع كشاشة السينما ، بالنسبة لشريط الفيلم ، فهناك شريط الحوادث في الخارج يدور ، سواء أكانت هناك الشاشة التي تتلقاه أم لم تكن ، ووجود الشاشة لا يغير من محتوى الشريط ولا من طريقة دورانه شيئاً ، لأن للشريط مكانة مستقلة تقوم بدورها وتدور في حلقاتها بقوانين خاصة بها لا تدخل للشاشة فيها سوى أن تتلقى وتعلم وتتابع ، ومن تفريعات المذهب الواقعي كذلك مدرسة الواقعية الجدلية التي تزعمها برتراند رسل .

ذلك من قول المثاليين بأن الواقع يسبق الفكرة ، وأما القائلون بأن الفكرة تسبق الواقع فهم الذين اصططحنا على تسميتهم بالفلاسفة المثاليين (بالنسبة لبعضهم) وبالفلاسفة العقلانيين (بالنسبة لبعضهم الآخر) - والفرق بين أولئك وهؤلاء ، هو أن المثاليين يجعلون الحقيقة كلها أفكاراً لا يلزم بالضرورة أن تخرج إلى حيز الواقع المجد في أشياء ومواقف - كما هي الحال ' الرياضية مثلاً - على حين أن العقلانيين وإن جعلوا الحقيقة كلها أفكاراً عقلية إلا أن هذه الأفكار عندهم تنعكس على الواقع ويكون لها وجود خارجي مجسد هو قسم الوجود الذي المجرى - على أن المثاليين والعقلانيين معاً يظنون على أن الفكرة العقلية هي الأساس وهي التي لها الأولوية على تطبيقاتها المادية ، ومن شأن الفكرة - كاتمة ما كانت - أن تكون مبرأة من أوجه النقص التي لابد من حلولها في عالم الأشياء ،

ففكرة الدائرة ... مثلا - كاملة ، وأما الدوائر التي نرسمها في دنيا الواقع فلا مناص لها من أن نجيء على درجة بعيدة أو قريبة من ذلك الكمال العيوي ، لأن درجة كمالها مرهونة بجهاز الرسم ، فكلما دق الجهاز اقتربت الدائرة للرسمية من الكمال ، وكلذك قل في كل فكرة أخرى ، فقد تتصور لنفسك فكرة عن رحلة تقوم بها ، ثم تهم بتنفيذ الرحلة في دنيا الواقع ، فإذا التفتيد يصادفه من التفاصيل عالم يكن في الفكرة المخططة ، وهذه الفجوة بين الفكرة في كمالها من جهة ، والواقع في نواحي لقصه من جهة أخرى ، هي التي جعلت الفلاسفة للتاليين . والمقلاتين يتشبهون بقولهم أن لا علم ولا يقين ولا دقة إلا لعالم الأفكار دون عالم الأشياء والحوادث ، وأمثال هؤلاء الفلاسفة هم الذين يصدق عليهم إلى حد كبير اتهام عامة الناس للفلاسفة عموما بأنهم ساكنو أبراج معزولة عن مجرى الأحداث .

هاهما - إذن - مجموعتان من الفلاسفة تقفان إحداهما من الأخرى على طرفي تقص | الأولى تجعل مادة الواقع الخارجي بقوانينها الذاتية التي تحركها هي كل شيء ، والأخرى تجعل الأفكار الذهنية في كمال تكوينها واتساق بنائها هي كل شيء ، الأولى تجعل المادة هي الأصل وعنه تنفرع العقول بأفكارها كأنما هذه ظل يساير تلك ، والثانية تجعل العقول وأفكارها هي الأصل وعنه تنفرع المادة كأنما هذه المادة بكل صلابتها ليست بلبات وجود إلا من حيث هي فكرة في أذهاننا .

لكن إلى جانب هاتين المجموعتين مجموعة ثالثة تجعل المادة والفكر طرفين لشيء واحد كأنهما يطن اليد وظهورها ، وهنا لا تكون الفكرة إلا تمهيدا لفعل ، ولا يكون الفعل إلا ذبلا لفكرة ، وهنا أيضا تبطل الحقائق المطلقة ، وتصبح كل حقيقة على درجة من الصواب بقدر تمهيدها للعمل الذي جاءت لرسم له الطريق ، فليست الفكرة هنا صورة مرآوية ترسم على صفحة الدهن كما ترسم للصورة في المرايا ، منزوها عنها قوة

الحركة وقوة الدفع ، بل « الفكرة » هنا هي حزيمة وإرادة ، هي بداية تضيد وتحريك وتغيير .

٤

قلنا إنه مهما يكن المذهب الذى يريد الفيلسوف لنفسه ، فهو لابد أن يجعل الواقع نقطة ابتداء لمسيره ، لكنه - فى هذه الحالة - الواقع الفج الحام الغفل الغشيم ، الواقع الذى يحياه الناس حين يكونون فى المرحلة التى لا ينفصل فيها فكر من عمل ولا عمل من فكر ، إذ يكون « الفكر » فى هذه المرحلة مجسداً فى مواقف ، لم يبلغ بعد أن يتجرد وحده فى نظرية صورية متحررة من تقييدات مكان الوقوع وزمانه . . . نعم لابد للفيلسوف - مهما يكن مذهبه - أن يبدأ من هذه القاعدة الدنيا ، ليستخلص مما يرى ما قد اندس فيه من نظريات ، وأفكار ومبادئ ، ليضعها - وهى فى صورتها المجردة - موضع النقد والتحوير والتبديل ، حتى إذا ما صقل لنفسه « فكرة » وصاها ، عاد بها - أو قدمها للناس ليحدثوا بها - إلى عالم الواقع مرة أخرى ، فاعملها فى ذلك العالم وأجراها فى أحشائه ليتغير وجهه على النحو المرجى .

أبدا لا يريد الفيلسوف أن يقف من العالم عند حد التأمل ، بحيث يظل يدبر الأمر فى دنيته فواده ، ثم لا شيء بعد ذلك ، إذ لو فعل ذلك لما زاد على أن يشد العلم من خارجه إلى داخله ، وأن يكتفى بأن يكون هو على وحى وفى صحو ويقظة ، فهو فى هذه الحالة يتأثر ولا يؤثر ، ويأخذ ولا يعطى ، نعم ، إن ذلك قد يجعل منه هو إنسانا أكثر تهليبا مما كان وأقل بصيرة ، لكن وجوده بين الناس يساوى عدم وجوده بالنسبة إليهم ، لأن دنياهم لن تتغير بسبب ما قد يكون فى رأسه من فكرة أو مبدأ ، على أن مثل هذه الفيلسوف الذى يحرص على أن تلوم مكنة الفكر داخل رأسه دون أن

يخرج للناس طمحنها ليقبلوه أو يرفضوه ، لا أعرف له وجودا إلا ليعين
أخذ دنياه مأخذ الخزل ، وهو لاء هم المصار .

وسؤالنا الآن هو هذا : كيف يختلف وقع الفكرة الفلسفية باختلاف
المذاهب ، وقد تلخصنا هذه المذاهب في ثلاثة : مذهب يجعل الأولوية للواقع
المادى وأما الفكر فظل له وتابع ، ومذهب يجعل الأولوية للفكر الذى ينبع
من طبيعة العقل ذاتها ، وأما عالم المادة فظل له وتابع ، ومذهب ذلك يجعل
الواقع والفكر في حوار ، فلا فكر إلا ما له صلة بالواقع ، ولا واقع
إلا ما له صلة بالفكر ، ولا واقع ولا فكر معا إلا بما له صلة بالإنسان وحياته .

لو كان الفيلسوف واقعيا ، بالمعنى الذى يجعله ينظر إلى الطبيعة ويجراها
على أنها أمر مفروغ منه ولا قبل لنا بتغييره . كان في رأيه أن كل ما في وسعنا
هو أن نوائم بين أنفسنا وبين الطبيعة وقوانينها ، فكل حركة في جسد
الإنسان نفسه هي جزء من تيار الحوادث المحتوم ، لا يغير منها أن يُسر لها
أو يحزن ، فليس ما شاء أو ليحزن ، فذلك لن يغير من الأمر شيئا ، وإذن
فالتفكير الإنسانى في هذه الحالة مسألة ذاتية بحتة لا تخص إلا صاحبها ،
ولذلك يقلب على الفيلسوف الواقعى أن يكون - في فلسفته - بمنزل عن
دنيا العمل والنشاط ، ولماذا يتدخل - بفلسفته - في مجرى الحوادث وهو
يعلم أن تيارها محتوم بقوانين الواقع ، والتغير كل التغير هو في أن نخلى
بين العلماء وبين هذا الواقع المحتوم المطرد ، ليمسحوا لنا عن قوائمه فتزيد
منها ما استطعنا ، وقصارى الإنسان أن يضبط نفسه بمسك يزمامها ، لأنه
لن يستطيع أن يمسك بزمام القدر ومصدره .

وأما صاحبنا الفيلسوف الثانى الذى يجعل الأولوية للفكرة الثانية من
جوف السماغ لتعرض نفسها على الخارج ، فأمره مختلف ، لقد سبق لنا
أن أشرنا إلى أن « الفكرة » - أى فكرة - هي بطبيعتها مبرأة من أوجه

للغافوت والنقص التي نراها عادة في الأشياء كما تقع فعلا ، «فكرة»
 الحصان هي دائما أكمل من أي حصان نراه في دنيا الواقع ، «فكرة»
 الإنسان هي دائما كذلك أكمل من أي إنسان نراه في دنيا الواقع ، و «فكرة»
 الخط المستقيم أكمل من أي خط مستقيم نراه في دنيا الواقع ، و «فكرة»
 الحكومة ، و «فكرة» الأسرة و «فكرة» المدينة كلها أكمل من قسائمها
 التي تقع فعلا ، ولا عجب في ذلك ، إذ أننا في حالة «الفكرة» نحن الذين
 نطهو الأكلة على مزاجنا ، وأما في حالة الأمر الواقع فعلى أن نتقبل أشياء
 تفرض نفسها علينا دون أن تكون هي المرجوة المشهية - ففيلسوفنا المثالي
 يسوى لنفسه عالما فكريا ، يراه دائما أكمل من أي واقع ، فيعيش فيه ،
 كأنما هو ينتظر حتى يعلو الواقع إلى حيث يعيش ، وحتى إن هم ونزل عن
 عالهم الفكري ليصلح عالم الواقع ويغيره ، فسيكون قيامه دائما إلى أفكاره
 المثلى ومعاييره الكاملة ، فيصعب عليه أن يملأ الفجوة بين الواقع في نقصه
 من جهة ومعاييره في كمالها من جهة أخرى ، وهذا إما أن ييأس ويلوذ
 مرة أخرى بعالمه الفكري ، وإما أن يتعب الناس بغير طائل قريب .

لكن الزميل الثالث الذي يحمل الأمر حوارا بين الفكر والواقع رجل
 عملي (ونحن نفرق بين «العمل» و «الواقعي») لا يعجبه تطرف الواقعية
 من جهة ، ولا تطرف المثالية من جهة أخرى ، فلماذا أجعل للواقع المحتوم
 كل هذا السلطان الذي يشل قدرة الإنسان على تغييره ؟ ولماذا أجعل للأفكار
 المثلى كل هذه اللمعة التي تعلو بها على الواقع الناقص فلا تضيق شيئا برفعها
 وكمالها ؟ فهذه هي بيئة معينة أريد أن أحيا فيها ، لكنها قد توافق أهدافي
 في جانب ، وتعارض أهدافي في جانب آخر ، وأريد أن أغير الجانب
 المعارض بحيث يخدم تلك الأهداف ، وإذن فلا بد من تفاعل معها أبل به
 ما أقبله وأرفض ما أرفضه لأغير ما أغيره ! إنه لا جدوى في أن أركن إلى
 شيء - سوى أنا وبقية الزملاء في المجتمع ليغير في ما أريد تغييره من البيئة

التي نسكنها ، ثم لا جدوى في أن أخط للتفسير خطة فكرية مثل معصومة من الخطأ ومن النقص ، حتى إذا ما وجدت تطبيقها عمالاً ، انطوت على نفسها لأعيش في أحلامها ، ولذلك لا جدوى في أن أفرس أن الأشياء طبائعها التي لا تتغير ، بل الجدوى هي في تناول المشكلات واحدة واحدة ، لأدرس تفصيلاتها ، ثم أقترح لحلها فكرة تناسبها ، وقد أورد إليها من جديد مرة بعد مرة ، إذا كان الحل لا يأتي إلا على درجات .

إن المعركة بيتنا وبين الواقع دائرة الرحى ، الأرض القاحلة يراد لها أن تزرع ، والمادة الخام يراد لها أن تشكل وتصاغ ، والطرق يراد لها أن تمهد ، والترع أن تنشق والمرضى أن يعالج والأمية أن تزال وغشاوة الجهل والخرافة أن تنتشم ، ولن يغني إزاء هذه المعركة الدائرة للرحى أن ينزل الفيلسوف المثالي بفكره الذي لا يتعرض للخطأ ، ولأن ينظر الفيلسوف الواقعي إلى الواقع على أن هذه هي طبائع الأشياء فيه فلا يتغير منه شيء إلا وفق قوانين للواقع المادي نفسه ، فالمثاليون سادة مترفون ، والواقعيون صليبيون متفرجون ، مع أننا نريد الرجل الذي ينزل معنا في المصعة ومعها الفكرة التي تصلح سلاحاً في القتال ! قد يكون السيف أصليح هنا والمذبح أصليح هناك ، الطائفة النفاثة مطلوبة هنا والديانة مطلوبة هناك ... أعني أن لكل مشكلة ظروفها وطريقة علاجها الموقنة ، حتى إذا ما انحلت وضعاً أكثر ملاءمة عدنا إليها بطريقة علاج أخرى ، وهلم جرا ، ليست الحياة كمالاً ولكنها سير نحو الكمال ، عند المثاليين مراعاة طال أمداً ، واحترام الواقع عند الواقعيين قناعة وعجز .

الفلسفة العملية هي فلسفة التجربة والخطأ ، هي فلسفة النقد والإصلاح ، هي فلسفة النظرة النسبية إلى المواقف والمشكلات ، فلكل موقف ما يناسبه ولكل مشكلة ما يعالجها ، وهذا يكون هذا وذلك هو «الحق» في هذه

المحظة ، وقد لا يعود هو « الحق » غذا بالنسبة للموقف نفسه والمشكلة نفسها ، فإذا كانت المشكلة - مثلا - هي مشكلة التعليم ، واجهتها بما يناسبها الآن ، فأجعل التعليم الإلزامي إلى السن الفلانية ، ودخول الجامعة بالنسبة للفلانية ، ثم قد يتغير الموقف غذا فأكون أكثر تقدما وأغزر ثراء ، فأتناول المشكلة نفسها مرة أخرى محل جديد .

إن « الحق » حاصل ضرب بين طرفين ، هما نحن والموقف الذي نريد أن نقبله أو أن نغيره ، وأي فكرة تقحمها على هذين الطرفين تفسد علينا الفاعلية والعمل ، سواء أتينا بالفكرة من تراث موروث عن الأسلاف أم جئنا بها من أم تختلف ظروفها عن ظروفنا ، وهذا هو معنى قولنا إن فلسفتنا تابعة - أو يجب أن تنبع - من واقعنا ، والفكرة المقحمة علينا من زمان غير زماننا ، أو من مكان غير مكاننا ، حتى وإن كانت آكل من فكرتنا الطارئة علينا ، فهي بمثابة الفكرة عند الفلاسفة المثاليين ، بأخلونها لكال بنائها ، لا لصالحيتها لمعالجة موقف بذاته يعترض طريقنا .

٥

لكننا أمة ورثت فيها ورثته مجموعة من القيم العليا التي نحس في أعماقنا أنها قيم ثابتة ودائمة ومطلقة من قيود المكان والزمان ، فنقول عنها إنها قيم تصلح للإنسان من حيث هو إنسان ، بغض النظر عن مكانه وزمانه ومواقفه ومشكلاته ، فهل هناك تناقض بين قبولنا لتلك المعايير الثابتة ، المطلقة من جهة ، وقولنا من جهة أخرى إن الحق يتغير بتغير الموقف الذي يعايننا والمشكلة التي نعالجها . لما قد يكون معيارا صالحا اليوم قد لا يصبح معيارا صالحا غذا ؟

أحسب أن لا تناقض ، وهذه نقطة تريد التوضيح : إن الإنسان في رحلة

الحياة شبه به في أي رحلة صغيرة يرتعلها ، فالغرض أن وسطك هي أن
تعبير الصحراء حتى تصل إلى نقطة معينة على شاطئ البحر الأحمر ، فالهدف
الأخير ثابت أمامك لا يتغير ، ولكن أهدافاً جزئية فرعية ستنشأ خلال الطريق ،
فهذه حطرة صعبة أمامك ، تريد اجتيازها ، فتنفذ تخطيطك في طريقة
اجتيازها قل أن تستأنف السير ، وهنا تكون هذه المشكلة الجزئية هي وحدها
التي تتحكم في منهج التفكير ، ويكون معيار صلاحية الفكرة هو نفعها في
تحريك ما تريد اجتازه ، وكلما زاد نفع الفكرة زاد نفعها من الحق ، لكن
سواء كانت معالجة لك هذه المشكلة للطائرة سليمة أو معيبة ، فهل يؤثر ذلك
في هدفك الأخير ؟ كلا ، فذلك هدف ثابت نفعه نصب عينيك كالبوصلية
التي ترسم لك وجهة السير ، دون أن تتدخل في طرائق معالجة لمشكلاتك
الصغرى أثناء الطريق ، . . وهذا ما يعمل به قبطان السفينة وما يصنع قائد
الطائرة ، وهو ما يصنعه قائد الجيش في المعركة حين يفرق بين الاستراتيجية
والتكتيك ، فالأولى هي خطة القتال ، والثانية هي معالجات المواقف الجزئية
التي تنشأ أثناء تنفيذ تلك الخطة .

هكذا الأمر بالنسبة إلى قيمنا المخالدة الثابتة من جهة ، وقيمنا النسبية
المتغيرة من جهة أخرى ، الأولى هي بوصلة السير ، والثانية هي المعالجات
الضرورية للمشكلات الطائرة .

ولو أننا فرقنا هذه للتفرقة ، فربما وجدنا أننا بحاجة إلى النظرات
الفلسفية الثلاث في آن معا ، ولكن لكل نظرة منها مرحلة ومهمة غير مرحلة
للآخرين الآخرين ومهمتهما : فلنرى سير في تغيير المجتمع على مدى
وبصيرة ووعي ، لا بد لنا أولا من مرحلة واقعية نرصد بها ملامح الواقع
كما هي ، دون أن نشوه الصورة بأوهام أو أسلام أو خيال ، - شريطة
ألا تقع في خلطة الفلاسفة الواقعيين حين يظنون أن الواقع طبيعته المحتومة ،
ويتلو هذه المرحلة مرحلة ثانية تأمل فيها الأفكار والمبادئ - على نحو شبه

بما يفعله الفلاسفة المثاليون — تلك الأفكار والمبادئ التي توجهنا في طريق السير نحو تغيير الواقع الذي رصدنا ملاحظته ولم نرض عنها ونريد تغييرها ، شرحة ألا تقع في خلطة المثاليين حين يظنون أن تلك الأفكار والمبادئ مبنية الصلة بعالم الواقع ، وفي هذه المرحلة التأملية أيضا تجيء مهمة القيم الثابتة الخالدة التي ورثناها ولزيم الحفاظ عليها ، إذ هي التي تشير إلى اتجاه السير ، دون أن يكون لها شأن بالمشكلات الفرعية التي نلقاها في الطريق ، وثالثا وأخيرا تجيء المرحلة العملية التي نحصر فيها انتباهنا في كل مشكلة فرعية على حدة ، نبحث لها عن علاج مرحوم بطرفها ، دون أن نغير في اتجاه سيرنا الذي رسمته لنا بوصلة القيم الموروثة في ثباتها وتجريدها وإطلاقها .

فلو سألتني بعد ذلك كله : أي مذهب فلسفي تختار ؟ أجبك قائلا بدوري : في أي مرحلة من مراحل السير ؟ فأنا واقفي في مرحلة رصد المشكلات ، ومثالي في مرحلة تحديد اتجاه السير ، وعلمي تجريبي في مرحلة معالجة المشكلات .

قيادات الفكر المعاصر

١

ليس يرى شكل السحابة أو لونها صاعداً ليليل وهو يخوضها ، فكل ما يدركه عندئذ هو أن رؤية الأشياء من حوله تزداد وضوحاً أو تقل ، وأنه يتبين مواضع خطوه على الطريق إلى مدى بعيد أو إلى مدى قريب ، حتى إذا ما اجتاز السحابة التي تكتنفه ثم نظر ، وآها وقد تحدد شكلها وتميز لونها بحيث يستطيع وصفها وهو على ثقة بصديق ما يقوله عنها

وكذلك قل في مرحلة معينة من التاريخ حين يتحدث عنها أبنائها الذين يعانون آلامها وينعمون بطيبتها ، غيولاء إذا تحدثوا عن عصرهم جاء حديثهم أقرب إلى التعبير عن ذوات أنفسهم ، منه إلى التبرير الموضوعي الذي يسجل الواقع كما يقع ، بل إن أبناء المرحلة المعينة من مراحل التاريخ ، لا يكادون يتصورون الأحداث التي تتابع حولهم صفحة من التاريخ سيكتبها اللاحقون . . . ترى ماذا تكون معالم عصرنا البارزة ، التي لن يخطئها مؤرخ المستقبل إذا ما نظر وحلل ؟

هل نخطئ الخدس لو ظننا أنه سيصف عصرنا هذا - أول ما يصفه - بأنه قد كان مرحلة انتقال هائل من حياة إلى حياة ؟ من حياة أقيمت على أساس التفاوت بين البشر من حيث القوة والضعف واللبى والفقر ، بياض البشرة وسوادها ، الأصول العرقية والأنساب ، الذكورة والأنوثة ، العقائد والشعائر ، وغير ذلك . . إلى حياة تقوم على أساس المساواة مع التنوع ، بل كانت مرحلة انتقال هائل من حياة تقوم الناس في كل بلد واحد قسمة عمودية ، فالأحلون هم من كانت حرفتهم رياضة العقل ، والأدون هم من كانت صنتهم استخدام البدن ، إلى حياة نجعل جميع الناس في البلد الواحد

حاملين ، سواء أكان العمل منصبا على فكرة نظرية أم كان منصبا على تطبيقها .

ولو رأى مؤرخ المستقبل هذه النقلة الفسيحة في عصرنا من نظرة إلى نظرة ومن حياة إلى حياة ، فسيرى كذلك أنها ثقلة لم تهبط على الناس هبة من السماء ينعمون بها دون أن يكافحوا هم أنفسهم في سبيل تحقيقها ، إذ يرون أن عصرنا هذا قد كان حصر ثورات خارقة ثارت لتغير أوضاعها بأوضاع ، وإن هذه الثورات لم تكن لتفضي إلى أهدافها بغير مقاومة عنيفة ممن أوتبعت صوالجهم بالأوضاع القديمة المراد تغييرها ، وأن هذه الثورات وأحداثها لم تكن لتجرى مجراها بغير أن يكون لكل من الجانبين فلسفة نظرية يستند إليها في هاجه للطرف الآخر ، ومن ثم نشأت صراعات مذهبية بين الفريقين ، ولا يكون الميش في جو الصراع الفكري مستقرا هادئا بل لا منجاة له من القلق والتوتر .

فإذا كانت صورة عصرنا شيئا قريبا من هذا ، فإذا نتوقع أن نجد في نشاطه الفكري إلا اختلافا في وجهات النظر أشد ما يكون الاختلاف ، حين يتناول أصحاب الفكر بأنظارهم مصير الإنسان نتيجة لهذا الصراع ؟ فأمام المسألة الراحلة نجد للتفريقين المتناقضين وجهاً لوجه : فهذا هو العلم الذي قد أطلق صراويله تدق أبواب القضاء ، فهل يكون من شأن هذا الغزو العلمي استمرار الكون أن يشيع في أنفسنا الطمأنينة أو القلق ؟ هنا تختلف الاجابة بين متشائم ومتفائل : هذا يرى أنه انقلاب علمي لا يد أن ينتج انقلاباً في حياة الناس نحو الأفضل ، وذلك — على خلاف هذا — من رأيه أن التقدم العلمي الضخم وإن يكن قد غزا الفضاء الفسيح ، إلا أنه يقدر ما وسع لنا من آفاق الكون ، قد ضيق علينا من آفاق النفس ، لأنه أبعد الإنسان من صلاته الحميمة بخلقه .

فمن هم أولئك للقادة الذين يمكنهم أن يكونوا قادة الفكر في عصرنا ليتجهوا به
بمينا أو يسارا ؟

٢

لقد جرى العرف - أو كاد يجرى - على أن تكون هناك تفرقة بين
من نطلق عليهم اسم « المفكرين » - أو قادة الفكر - من جهة ، والباحثين
العلماء من جهة أخرى ، ولعل أبرز ما يميز الطائفة الأولى هو أنهم جماعة
استنارت فأرادت أن تنير ، جماعة عرفت ثم جعلت منها أن تنشر المعرفة
في الآخرين ، ولكن أي معرفة ؟ إنها ليست المعرفة الأكاديمية التي تستند
إلى تجارب المعامل العلمية أو إلى التراث والمراجع ، بل هي المعرفة التي
تنبع عند صاحبها من التجربة الحية . ويكون لها أصولها في شعور الإنسان ،
وبالتجسس لا تنال من هناك بين أن يجتمع في الرجل الواحد أن يكون من
أصحاب البحث العلمي على الصورة الجامعية ، وأن يكون في الوقت نفسه
من « المفكرين » بمعنى الكلمة الذي نريده لها ، لكن التمييز والتفريق بين
الموقعين من شأنه أن يزيدنا دقة ووضوحاً فيما نحن بصدد الحديث فيه .

فالباحث العلمي على الطريقة الجامعية لا يحد من « المفكرين » بمجرد أنه
يختص بدراسة الفلك وطبقات الأرض ، ولا بمجرد كونه ذا مهنة تقوم على
أسس علمية ، كالمهندس والطبيب والكيميائي وغيرهم ، بل لا بد لطائفة
المفكرين من صفة أخرى وهي أن يجاوزوا حدود الاختصاص الدراسي إلى
حيث ينظرون إلى الكون وإلى الحياة نظرة شاملة تعتمد - إلى جانب اعتمادها
على العقل المنطقي واستدلالاته - على الإدراك الحسي المباشر ، ومقتضى
هذه النظرة أن يجيء ذاتية مرتكزة على التجربة الخاصة بصاحبها ، ولهذا
يتحتم أن يجيء نظرات « المفكرين » متصلة أوثق صلة بالحياة الفعلية الحاضرة

من حولهم ، بأفراحها وآلامها ، لأن الكاتب إذا نضح من خبرته اللطيفة المباشرة ، جاءت كتابته - بالضرورة - تعبيراً عما قد تراكم في نفسه من آثار حياته بكل ما فيها من متاع وحرمات ، فإذا درست كتاباً في الرياضة أو الكيمياء ، لم تدرك هل كان مؤلفه مقتراً عليه في الرزق أو من ذوى اليسار ، لكنك إذا قرأت كتاباً مما يكتبه « المفكرون » استطعت أن تلمس وراء الكتابة أى طراز من الناس كان كاتبه .

ولما لما يستحق الذكر هنا ، أن « المفكرين » بالمعنى الذى حددناه ، تختلف أقدارهم في الأمم المختلفة ، فليسوا هم دائماً الطائفة التى تتولى زمام الريادة ، ففى إنجلترا وفى فرنسا - وفرنسا بصفة خاصة - تكون القيادة « للمفكرين » من رجال الأدب والفن والثقافة والفلسفة غير الأكاديمية ، وفى ألمانيا تترك القيادة الفكرية في أيدي أساتذة الجامعات ، فقد ينبغ فيهم الكاتب والشاعر والفنان ، لكن الناس إذ يأتعون دائماً يأتعون بأصحاب التخصص العلمى ، وفى أمريكا تكون أولوية الرأي للخبراء ، أعني للذين مارسوا العلم تطبيقاً ، وكأنما « المفكرون » يعالجون شئون الحياة الإنسانية في مؤلفاتهم ورواياتهم ليسوا بحاجة المتقنين في ملء أوقات الفراغ على المستوى الرفيع ، لا يرمحوا لهم الجاه السير ، وزمام القيادة في روسيا متروك لرجال السياسة ، فهم يشقون الطريق ومن ورائهم يسير التابعون ، وأما في معظم أرجاء الأرض بعد ذلك - ومعظمها بلاد محررت من مستعمرها منذ قريب : في آسيا وفى أفريقيا وفى أمريكا الجنوبية ، فالقيادة الفكرية غالباً ما تكون في أيدي عادة الثورات اللذين كانوا هم العاملين على تحقيق ذلك « التحرر » من قيد المستعمر ، فاضطلعوا بعد ذلك بتحقيق الحرية ، بعد التحرر ، والفرق بين المرحلتين هو الفرق بين السلب والإيجاب : ففى المرحلة الأولى وقعت القيود ، وفى المرحلة الثانية تقام عمليات البناء ، إذ لا معنى للحرية إلا أن تكون حرة الأداء والعمل .

« المفكرون » في إنجلترا يغلب أن يكونوا كتاباً أحسوا أنهم المسئولون قبل غيرهم عن تغيير المجتمع ، فالجميع هناك قد كبته تقاليد التي لم تعد صالحة لعصرنا ، ولذلك وجبت الثورة عليها لتغير صورة الحياة ، ولقد نجد من الساخطين من يقف عند السخط لا يحدوه إلى مقترحات لبناء الجديد ، ولكن القادة الكبار لا يكتفون بما يكتفى به الشباب الساخط ، بل تراهم فيما يكتبونه يصورون العلة ويقدمون العلاج ، على اختلاف بينهم في تشخيص العلة وفي وصف الدواء ، فمنهم من يرى أن مكمن الداء عندهم هو التجربة العميقة بين الفطرة الإنسانية من ناحية ، والسلوك المتكلف المتصنع من ناحية أخرى ، وقد كانت هذه الفجوة عندهم هي التي تفصل بين الجمعية والتمدن ، وبالغوا في ذلك حتى نتج ما هو معروف عنهم من تقاطع يطن شيئا ويظهر شيئا آخر ، أقول إن من قادة الرأي عندهم من يرى أن مكمن الداء هو في اصطلاح ضروب من السلوك الاجتماعي بعيدة بعداً شديداً عن الدوافع الفطرية ، وإذا كان ذلك كذلك فالعلاج هو عودة الإنسان إلى فطرته ، ومنهم من يرى الداء كامناً في فتور الإيمان الديني ، ولذلك فالعلاج هو في أن يقوى هذا الإيمان في النفوس وبذلك تضمن تتظيم العلاقات الاجتماعية على أساس سليم ، ومنهم من يرى راباً قريباً من هذا لكنه مختلف وذلك هو ضرورة أن نخلف وطأة العلم على حياة الإنسان بمرحلة كبيرة من التصوف ، فإذا اجتمع في الإنسان هذه التصوف وحضارة العالم كان هو الإنسان الكامل .

فالفكر الإنجليزي « ملتزم » نحو المجتمع التزاماً غير مباشر ، لأنه وإن يمكن بمحاول إصلاح جوانب القص برسم صورة كاملة ، إلا أنه لا يفرض حل نفسه أن يعالج المشكلات الفعلية القائمة ، فقد يفعل ذلك وقد لا يفعل ،

بل قد يتخذ موقفاً فردياً انحرافياً سلبياً لعقيدة شائعة عند كثيرين من مفكرهم
أن الواحد منهم هو تجسيد للمدنية الإنسانية بأسرها ، فعنه تؤخذ المعايير
وهو لا يأخذ من أحد .

وأما المفكرون في فرنسا فهم أشد المفكرين « التزاماً » حتى لقد أصبح
الالتزامهم هذا خصيصة تميزهم منذ عصر التنوير في القرن الثامن عشر ، فلا
يكاد يكتب كاتب شيئاً إلا ونصب حينه هدف يريد تحقيقه للإنسان الفرنسي
على وجه الخصوص ، ولقد نجد في كل بلد آخر - إلا فرنسا - شيئاً من
الرغبة تساور نفوس الناس نحو طائفة « المفكرين » ، برغم أن « المفكر »
الفرنسي أكثر من أقرانه في سائر البلاد سيطرة لأحكام العقل ، والاحكام
للعقل هو الذي من شأنه أن يشر راية عامة للناس ، لأن هؤلاء أسبل
إلى الأخذ بنوازع الوجدان .

واحتكام للمفكر الفرنسي إلى عقله هو الذي يزيد من جرأته على الفرد
ومع ذلك كله ترى الناس يشخصون هناك بأبصارهم وقلوبهم إلى هداية
« المفكرين » في شتى مشكلات الحياة : فردية واجتماعية وسياسية على السواء ،
ولذلك رأينا عدداً كبيراً من مفكري البلاد الأخرى يهجرون أوطانهم
ليعيشوا في فرنسا ، ولينعموا بشيء من سلطان الفكر الذي يعلو هناك على
كل سلطان .

ولا أظني أباوز الحق إذا زعمت أن مفكري إنجلترا وفرنسا معاً
يشتركان في قضية رئيسية واحدة ، يعالجونها من جميع أطرافها ، وهي قضية
الحرية التي يمكن أن يظفر بها الإنسان الفرد إذ هو يعيش في جماعة سادها
القام واستحكمت فيها الصناعة ، مما أضاع على الفرد حرية المبادأة ، فحق وأين
وكيف يتحقق له قسط من هذه الحرية في حياته ؟

ليس « المفكرون » ... بالمعنى الذى حددناه لكلمة ... هم القاعدة فى ألمانيا أو الولايات المتحدة ، فالعقل الألماني عقل منهجي دارس متعمق ... يجب أن تؤخذ الأمور مأخذاً صارماً يتجنبها إلى جلورها ، ولا يكون ذلك إلا على أبهى الأساتذة الباحثين الذين لا يصعدون فى أحكامهم عن خواطر تمن لهم بحكم تجاربهم الشخصية فى الحياة اليومية الجارية ... فالخواطر التى عن هذا القليل قد تصلح فلسفية عن طريق الصحافة ، وأما ما هو هام وجاد فيترك أمره إلى الدراسة الجادة المتعمقة ، ومثل هذه الدراسة إنما تتم فى الجامعات على الأغلب الأعم ، لا فى دور الصحف ، ولئن كان هذا الوضع حسناته من حيث دقة العلم ، فله سيئاته التى من أهمها أن هؤلاء الدارسين فى العادة موظفون فى معاهد تتبع الدولة ، وإذن فيطلب عليهم أن لا يكون لهم شأن بمجرى الأحداث ، لأن الأحداث تتصل بالسياسة من قريب أو من بعيد ، حتى لقد أجاب أستاذ جامعى فى ألمانيا ذات يوم وهو بصدد الاعتراف بأنه يستغرق نشاطه كله فى بحوثه العلمية ولا يتدخل فى السياسة ، أجاب هذا الأستاذ حين قال له قائل : لكن الأمور قد تتخرج فإذا أنت صانع ؟ ألا تتخذ بذلك للمساعدة إذا اشتعلت النار فى منزلك ؟ فأجاب بقوله كلا ، إننى ساعته أستدعى رجال المظالم لأنهم هم المختصون فى إطفاء الحريق ، وكذلك الأمر فى السياسة والاقتصاد ، لا يحمل بكل إنسان أن يدهى القدرة فيهما ، لأنهما يحتاجان إلى معرفة وتدريب ... فإذا أردنا تعقب القيادة الفكرية فى ألمانيا فعلياً بما يكتبه الدارسون .

وأما الولايات المتحدة الأمريكية فتؤمن بالعمل والتجاح فيه إلى السند الذى يجعلهم يحتكون فى كل شيء إلى التجربة والتطبيق ، أو بعبارة أخرى فهم يحتكون إلى صاحب المهارة العملية فى الميدان المعين ، لا إلى صاحب البحوث النظرية ولا إلى صاحب النظرات الفلسفية فى ضيا الأدب والفن

وتوجه أنظارنا إلى روسيا فنذكر أول ما تذكر أن الكلمة الانجليزية التي تعني « المفكرين » - وهي كلمة *Intelligentsia* كلمة روسية نشأت هناك في القرن الماضي ، حين انفرت جماعة متمردة ناقة لبئر بلور ثورة فكرية تمهد لانقلاب اجتماعي سياسي شامل ، وهي جماعة قريبة الشبه في المهمة التي اضطلعت بها بفلاسفة التنوير في فرنسا إبان القرن الثامن عشر ، ولقد وقعت كلتا الجماعتين فيما أرادت أن تحققه : قامت الثورة الفرنسية في أواخر القرن الثامن عشر ، وقامت الثورة الروسية في أوائل القرن العشرين .

وبحكم الرابطة القوية في روسيا بين المفكرين والثورة ، كان لابد من اتصال الفكر بالشعب اتصالاً مباشراً ، بمعنى أن تمتد جذوره في الأرض الروسية وله بعد ذلك أن يرفع كيف شاء ، ثم قد كان في روسيا في القرن الماضي جماعة أخرى من المثقفين أرادت وصل ثقافتها بأصول يلتمسونها في غربي أوروبا ، لكن هؤلاء لم يكونوا ليحدثوا في الشعب ثورة مهما علت ثقافتهم واتسع مداها .

قامت الثورة الروسية وتثيرت أوضاع الحياة فيها وفق التصور الجديد ، فأصبح من المفارقات التي تلقت للنظر أنه بينما يستبد القلق والضجر والرغبة في التغيير بأوروبا الغربية ، ترى الأمر في روسيا حل عكسي ذلك يريد أن يستقر حتى يصلب حوده ويضرب في الأرض بجلوره ، وكان لهذا نتائجه في منحى الفكر : ففي الغرب يكثر الأفراد الشاذ الذين يأبون التجانس مع محيطهم ، وفي روسيا يشتد التجانس بين الأفراد حتى ليوشك الشلوذ الفردي أن يمتنع ، ومعنى ذلك أن تتوقع رومانسية - الأدب والفن في غربي أوروبا ، وكلاسيكية في روسيا ، ذلك أن الثقافات في سيرها يتناوب عليها للرومانسية والكلاسيكية واحدة بعد الأخرى في تناوب لا يتقطع : فرومانسية إبان فترة التنوير ، وكلاسيكية إبان فترة الثبات ، وفي فترات التنوير يكثر ظهور

الأفراد المتمردين اللامتبعين إلى محيطهم وما يسوده من قيم ، وفي فترات
الليالي يقل ظهور هؤلاء الأفراد أو ينعدم ، ويسود التجانس بين أبناء
المجتمع الواحد ، لأنهم يلتفون جميعاً على قيم واحدة ، ولذلك فرمام الفكر
في الحالة الأولى حين أن يتولاه أفراد ، وزمام الفكر في الحالة الثانية يطلب أن
يتولاه الهيئات صاحبة السلطان .



وفي آسيا وفي إفريقيا موقف مختلف ، فهناك كان المستعمر لفترة من
الزمن تقصر هنا وتطول هناك ، يفرغ ثقافة على « الصقوة » ، ويملك
القطعت الصلة بين الفروع العليا والحدود ، حتى كانت الفروع تلوى
والحدود تلبي لولا ما فيها من حيرة ، وما إن ثارت هاتان القارتان ثوراتهما
العامة التي أطاحت بالمستعمر — والثائرون غالباً من القلة المثقفة — حتى
وجد الناس أنفسهم فجأة حبال تبعات جسام في إقامة البناء الجديد ، في ذا
الذي يتم البناء ؟ فلا حمة الشعب لديها القدوة ، ولا المثقفون الذين أضلوا
الثورات بادئ الأمر قد أمعنوا البناء ، فكان حتماً أمام ضبط الموقف الناشئ
أن تنتقل الريادة من جماعات « المفكرين » إلى قادة الثورات ، وكان بعضهم
من المفكرين وبعضهم لم يكن ، أضحى أن تنتقل الريادة من ميدان الأدب
والفن إلى ميدان السياسة ، فيكون الرائد سياسياً يخطط للتغيير الاجتماعي
والاقتصادي ، لا كاتباً يتصور أو رساماً يصور ، بل ولا هنالك باحثاً قد
يتنزل في بحوثه عن تيار الحياة المتجددة . . . وعند هؤلاء القادة في آسيا
 وإفريقيا تلتهم مصادر الفكر المعاصر .

وفي عالم اليوم ، الذي تسوده وسائل الإعلام التي تنقل المعرفة من طرف
إلى طرف بسرعة البرق ، يصعب القول أن في هذا الركن من أركان الدنيا
شكلاً وفي ذلك الركن كيت ، لأن الفكرة الواحدة سرعان ما تتدور حول

الأرض فتم أركانها جميعاً في لحظة ، إلا أننا مع ذلك نستطيع القول في إجمال
 وتسميم إن الفكر المعاصر في أوروبا وأمريكا مشغول بإيجاد هدف واضح
 يعيش من أجله الناس ويكافحون عن طواعية ، وأما في أفريقيا وآسيا
 وأمريكا اللاتينية فهو مشغول بالبناء والتصنيع والتقدم العلمي وإدخال
 التقنيات الفنية لأن الهدف أمامه واضح ، وهذه كلها هي وسائل
 تؤدي إليه .

ولا تم صورة الفكر المعاصر إن أراد تصويرها كاملة ، إلا إذا أدخل
 في حسابه أقطار الأرض جميعاً .

روح العصر من فلسفة

١

ليس الحديث عن خصائص العصر ومهامه البارزة من المهينات التي يسبل فيها أن تقول القول فيصادف عند الناس قبولاً خالصاً ، ذلك لأن نسج الحياة كثير الخيوط ، فيها التشابه وفيها المتباين ، بحيث لا تكاد تصف العصر بسمة عامة حتى تصادفك شواهد تقيضها ، فحرب المسافة بيننا وبين معلم عصرنا يحول دون الرؤية الواضحة من جهة ، ويعمل هنا نحو النظرة غير المتزهة عن أهوائنا من جهة أخرى ، هذا على فرض أن الناس ما داموا يعيشون في فترة زمنية واحدة فهم يتعمون جميعاً إلى عصر حضارى واحد تتجانس فيه الخصائص والسمات ، مع أنه فرض بعيد عن الصواب .

وإذن فلا مناص للكاتب وهو يصف روح العصر من نظرة ذاتية ، قد يختلف عنه فيها كاتب آخر ينظر بمنظار آخر ، وعندك لا يعنى تعدد وجهات النظر إلا أن الحق متعدد الجوانب ، تنظر إليه من هنا فإذا العصر يسوده العلم بنظرته الموضوعية ، وتنظر إليه من هناك فإذا العصر يسوده « الحب » و « اللامعقول » ، أهر - يا ترى - عصر القوميات المستقلة ، أم هو عصر الكتلات والأحلاف ، وعصر المظاهرات الدولية وعصر جمعية تضم « أمماً متحدة » ؟ هل يغلب على عصرنا - كما يبدو في نتائج الفكر والفن - رغبة في أن تكون الأولوية للجماحة على الفرد ، أو تغلب عليه الرغبة في أن تكون الجماحة وسيلة لسعادة الفرد وتحقيق ذاته ؟ هل أنت لا تدري إذا كان الناس اليوم في اهتمامهم الفكرية أكثر انشغالا بمراث ماضيهم أم بإرسال العصر إلى بناء مستقبلهم ؟

إنك إذا جعلت ذلك في الحكم هو ما تنشره المطابع وما يعرضه أصحاب الفنون ، وما يصحط به الناس في التلوات وحلقات الدروس ، أقويت عصرنا يضم كل صنوف البشر : ففي الأدب سلفي وثائر ، وراض وسامط ، وفي الفلسفة تعد ألوان المذاهب بأكثر من أصابع اليدين مجتمعتين : برجائية ، وواقعية ، ووضعية ، ووجودية ، وظاهراتية ، وكائناتية جديدة ، ومادية جدلية ، ومثالية ، وطبيعية ، وشخصالية ، وحتمية .. فضلاً عما ينشعب تحت هذه الرموس من فروع .

لكننا - بعد هذا التمهيد - نحاول إبراز العناصر التي قد يعمل فيها اختلاف الرأي إلى حده الأدنى فأحسب أن لا اختلاف بين أصحاب الفكر المعاصر - إلا اختلافاً جديداً يسير - على أن عصرنا قد ساهم العلم التطبيقي سيادة لم يسبق لها نظير ، تمكن بها من التغلغل إلى كل ركن من أركان حياتنا اليومية ، فهو مائل في وسائل النقل والاتصال ، وفي الصناعة والزراعة وفي نشر الثقافة والفنون ، وفي ميادين العمل وساعات الفراغ .

فلقد نجد لكل عصر اهتماماته العلمية على اختلاف أنواع العلوم التي تشغل الناس في كل عصر على حدة ، لكنك لن تجد عصرًا فيه « التطبيق » الطغى على شؤون الحياة المادية والفكرية معاً ، يدنو من عصرنا ، حتى ليجوز القول بأن الحياة العملية قد تأثرت بالعلم في المائة السنة الأخيرة أنصاف ما قد تأثرت به خلال ستين قرناً مضت قبل ذلك

٢

الحق أننا نقول ما يشبه القدر لو مضيتنا لتحدث عن آثار العلم العملي في حياتنا الراهنة ، فلننظر - إذن - فيما قد تأثرت به الفلسفة المعاصرة .

والفكر الفلسفي في كل عصر هو الذي يبرز الجذور العميقة الدخيلة في الجوارح السائدة ، إذ ماذا تكون الفاعلية الفلسفية إذا لم تكن محاولة استخراج المبادئ المتضمنة في أوجه النشاط السلوكي الظاهر ؟

وكلما تبدل لون النشاط كان ذلك دليلاً على أن المبادئ المتضمنة قد تغيرت ، لكنها تكون ميثوقة متسمة في سلوك الناس ، حتى إذا ما جاء المفكر الذي يحلل هذا السلوك تحليلاً يفرض به وراء السطح الظاهر لبادئ إلى حيث ابطلور ، كان هذا المفكر هو فيلسوف العصر ، وقد تعدد — بل لا بد أن تعدد — أوجه النشاط الظاهر ، فمتعدد تعدد للبادئ الأولى التي يكشف عنها التحليل ، ومن ثم تعدد الاتجاهات الفلسفية في العصر الواحد ، وإن يكن يجوز لهذه الاتجاهات المتعددة بدورها أن تتردد إلى أرومة واحدة تتكشف فيها روح العصر كله .

في عصرنا هذا يسود علم ، ولكن فيه أيضاً أصوات تنبث من هنا وهناك متمردة تعطن عصيانها ، وتود لو تخفف الناس في حياتهم من آثار العلم هذه التي يفتش أن تطمس فردية الإنسان ، وإذا كان هذا مكلماً ، فلا بد أن تتوقع قيام أكثر من مبدأ واحد في أغوار النفوس ، وبالتالي قيام أكثر من اتجاه فلسفي واحد ، فاتجاه تصل فاعليته إلى الكشف عن للبدا الأول للنشاط العلمي ، واتجاه آخر تصل فيه الفاعلية إلى الكشف عن مبدأ آخر يصدر عنه الإنسان المعاصر في تمرد و عصيانه لينجو بشخصيته من الطوفان .

فإذا تكون الفلسفة التي تعصب اهتمامها على النشاط العلمي لترده إلى جلوره الأولى ؟ إنها هي الفلسفة — بفروعها الكثيرة — التي انخلت من المعرفة العلمية موضوعاً للدراسة ، بمعنى أنها هي الفلسفة التي تحاول أن ترد هذه « المعرفة » إلى أصولها ومقوماتها ، وأهم الاتجاهات المعاصرة في هذا السبيل : الواقعية الجديدة ، والبراغماتية ، والوضعية المنطقية ، وكلها متفق على ضرورة أن تكون الصلة وثيقة بين « الفكرة » من جهة وتطبيقها على أرض الواقع من جهة أخرى ، كأنما الفكرة وهي في رأس صاحبها وتطبيقها للفعل أو الممكن على الدنيا الخارجية بأشياءها ووقائعها ، طرفاً عصا لا يتصور فيها قيام أحد الطرفين دون الآخر .

أما المذهب الواقعي فقد اشتهت موجه على الفكر المعاصر ، حتى
 نحشك أن تكون لفظة « واقعي » و « معاصر » مترادفتين في عالم الفكر ،
 وإنما استمد هذا المذهب قوته من معارضته للفلسفة المثالية ، معارضة مؤسسة
 على مقتضيات التفكير العلمي ، ومحور التضاد بين الواقعية والمثالية هو :
 ما مصدر العلم وأين نلتمس شواهد صدقه ؟ وعن هذا السؤال تجيب الواقعية
 بأن مصدره وقائع العالم وحوادثه ، وشاهد صدقه هو صلته بتلك الوقائع
 والحوادث ، على حين أن جواب المثاليين في الفلسفة يختلف ، إذ يقولون
 في ذلك إن مصدر العلم هو مبادئ فطرت في العقل الإنساني ، وشاهد
 صدقه هو ما ينبثق من تلك المبادئ ، بحيث نجى النتائج المنبثقة منسقة من
 الوجهة الرياضية مع مقدماتها .

فالواقعية تولى من شأن الحواس والتجارب ، في معارضة المثالية التي
 كانت تنطوي في خيلة الذات مستمد من فطرتها كل ما أرادت من معرفة .

وكذلك البراجماتية جاءت معبرة عن نزوع عصرنا نحو العمل والتطبيق ،
 إذ جعلت ما يترتب على أي فكرة من آثار عملية هو نفسه المعنى الذي يكسب
 للفكرة قيمتها ، فليست من الفكر في شيء فكرة ترسم في الذهن ولا يكون
 أمام صاحبها سبيل إلى تنفيذها ، لا لقيام المراتب المادية التي تحول دون ذلك
 التنفيذ ، بل لشيء في طبيعة الفكرة المزعومة نفسها ، يجعلها مقصورة
 على الذهن لا تخرج منه إلى ضوء الواقع في صورة عمل يؤدي .

فقل لي ما مدى انتفاع « الإنسان » انشغافاً علمياً في حياته ، بفكرة
 عندك تعرضها ، أقل لك ما مدى قيمتها من حيث هي فكرة بالمعنى الصحيح
 — على أن كلمة « الإنسان » هنا يراد بها المجتمع ، ولا يراد بها كل فرد
 على حدة .

ومع الواقعية ولبراجماتية تسير الوضعية المنطقية في نفس الطريق ،

إذ تلتقي معهما في وجوب الربط الوثيق بين الفكر من جهة والتجربة العملية من جهة أخرى ، مع طابع خاص يميزها ، هو تفرقتها بين العلم الطبيعي والعلم الرياضي ، تفرقة تجعل العلم الطبيعي وحده - دون العلم الرياضي - مستنداً إلى شواهد التجريبية .

وهذا يكون للعلم إما علماً طبيعياً قائماً على التجربة ، وإما علماً رياضياً ، صيدقه في طريقة بنائه ، وأما ما لا يكون من هذا ولا من ذلك فذلك أن تسميه بما شئت من أسماء ، لكنه ليس « علماً » .

هذه الاتجاهات الرئيسية ثلاثة في الفلسفة المعاصرة تستطيع أن تبلورها معاً في وجهة نظر مشتركة تقول عنها إنها تمثل روح العصر من أحد جوانبه وهي وجهة النظر التي تربط الفكر بالعمل ، تصل الإنسان بالواقع ، توحد بين العقل والإرادة ، فلم تعد القيمة للقابع في صومعة « تأمل » ، بل عادت للقيمة كل القيمة لمن يتبع الفكر بالتنفيذ ، ولذلك تراها هي وجهة النظر المسيطرة اليوم على ميادين النشاط في السياسة والتربية والاقتصاد والاجتماع .

ففي السياسة - وبخصوصاً في البلاد الناهضة التي همت بتغيير أوضاع الحياة فيها بأسرع ما تستطيع - ترى هذه « العلمية » ، وهذه « الواقعية » وهذه « الإرادة » ماثلة في وضوح ، فالحرية التي تنشدها هذه البلاد ، يراد لها أن تكون حرية خلاقة لبناء مجتمع جديد ، ولا يراد لها أن تظل أغنية يتغنى بها الناس ومعاشرهم ياق على حاله .

وحسبنا في هذا الصدد مثالا نسوقه من الميثاق الوطني وذلك حين أكد أن النصر في معركة السويس كان معناه الحقيقي استخلاص الشعب لإرادته ، يصنع بها الحرية ، أي أن « الحرية » شيء « يصنع » لا شيء « يقال » والإرادة - لا مجرد التأمل - هي أداة ذلك الصنع ..

وفي التربية كذلك تسود هذه النزعة نفسها التي تربط بين الفكر والعمل -
 وإذا قلنا : « التربية » فقد قلنا : « الجليل القادم » ، فلم يعد أساسه الاهتمام
 بالمادة العلمية من حيث هي ، بل أصبح الأساس هو أن يتحول العلم
 للمشروع إلى فعل ينصب على مشكلات المجتمع ، فأولاً - لا بد من نقل
 مركز الاهتمام إلى الفرد الإنساني نفسه الذي يتعلم ويتربى ، بعد أن كان الاهتمام
 بالمادة العلمية التي تلقن ، وذلك بأن تبيأ الفرصة لإمكانات كل فرد من
 الناس أن تنمو وفق طبيعتها وحدودها ليحییء في نهاية الأمر أصليح ما يكون
 استعداداً للقيام في المجتمع بما يلائم طبيعته من عمل ، وثانياً - لا بد من ربط
 الصلة القوية في كل ما يتعلمه المتعلم بين الدرس النظري والعمل التطبيقي ،
 وما ليس له مجال في دنيا التطبيق على مشكلات الحياة الواقعة ، لا يكون
 له مجال في برنامج الدرس النظري .

وفي هذا يقول ميشاقنا الوطني عن هدفنا من التعلم إنه قد أصبح في ظل
 الثورة « تمكين الإنسان الفرد من القدرة على إعادة تشكيل الحياة » ..
 وتلك هي روح العصر من إحدى نواحيها .

٣

ولاحية أخرى شديدة الصلة بالأولى . وإن تكن تنقل بؤرة النظر من
 « المعرفة العلمية » وتحليلها إلى « المجتمع البشري » وماذا تكون طريقة بنائه ؟
 وهاهنا كذلك نجد لمسألة جالورا في أحماق النفس عند أبناء هذا العصر ،
 محتاج إلى فكر فلسفي يخرجها من مكنها الخفي إلى ضوء العلن - وتلك هي
 فلسفة المادية الجدلية ، وهي التي قد تسمى « بالمادية التاريخية » أحياناً ،
 و « بالماركسية » أحياناً أخرى ، لهذه النظرة الفلسفية جوانب متعددة ،

تتكامل كلها في نسق فكري واحد ، ومن أهم هذه الجوانب فكرة « المادية التاريخية » التي مؤداها أن الإنسان لا بد له أولاً من غذاء وكساء وماوى قبل أن يتاح له المشاركة في الحياة العقلية والروحية من سياسة وعلم وديانة وفن . .

ومن هنا كان النظام الذي يسود إحدى الجماعات في طريقة إنتاجها للسلع وتوزيعها وتبادلها ، وما يترتب عليه من نظام اجتماعي ، ذا تأثير حاسم محتم في تشكيل أوجه النشاط السياسية والاجتماعية والثقافية ، فإذا أردت أن تلتمس الدافع الأساسي إلى تحول المجتمع وتطوره ، فلا تلتزمه فيما قد تجمع لديه من معرفة ، بل التزمه فيما قد وقع لهذا المجتمع من تغير في طرق إنتاج السلع وتوزيعها ، فإذا كان المجتمع — كالتة ما كانت صورته — هو كيان عضوي متكامل الأجزاء في بناء واحد ، فإن الرباط الذي يخلع عليه وحدته تلك هو نظامه الاقتصادي ، ولئن كان لكل عصر مجموعة أفكاره الرئيسية التي تسيره ، فإن تلك الأفكار هي دائماً أفكار الطبقة التي تكون لها السيادة عندئذ ، وهي أفكار تطلو بالضرورة بما يتفق ومصالح تلك الطبقة المسيطرة من حيث طرق إنتاج السلع وتوزيعها ، وإذا فبحال على التاريخ أن ينتقل من مرحلة إلى مرحلة إلا إذا حدث تحول في تلك الطرق وحدث بالتالي تحول في الأفكار التي توحى بها الأوضاع الجديدة . .

فأمر التاريخ في سيره وفي تطوره مرهون بتغير مجموعة الأفكار الرئيسية ، وهذه بدورها مرهونة في تغيرها بتغير العلاقات الاقتصادية في إنتاج السلع واستهلاكها ، ومن ثم جاءت عبارة « المادية التاريخية » اسماً للمذهب الذي تشير إليه ، وأما تسميته « بالمادية الجدلية » فتجىء من النظر — لا إلى الجانب التاريخي — بل إلى الجانب الوجودي « التطولوجي » من حقيقة العالم ، حقيقة العالم « مادة » لا « روح » ، فالمادة هي الأصل ، وما عداها يشتق منها ،

لكنها ليست هي المادة الجاهدة الموات ، ذات الخصائص السكونية السلبية ، بل هي المادة التي ما تفلك دالة التغير مرحلة في إثر مرحلة ، وكأنها هذه المراحل المتعاقبة « مجدول » بعضها في بعض في تيار واحد متصل ، ولذلك كانت حقيقة العالم « مادية » و « جدلية » : مادية في طبيعتها جدلية في تشابك تحولاتها وعناصرها ، فقد كانت تستطيع تلك الحقيقة الكونية أن تكون مادية وساكنة ، لا مادية ومتطورة ، حتى إذا ما رمزنا لها برمز « س » مثلا ، ظلت س إلى الأبد هي س فلا تغير ولا زيادة ولا نقصان ، لكنها مادية ومتطورة ، بحيث تتحول « س » لتصبح « لا - س » أي لتصبح شيئا غيرها ، ولنا الآن أن نسأل : هل يجرى هذا التحول ذو الخطوات « المجدول » بعضها في بعض وفق قوانين ، وماذا تكون ؟

يقول أصحاب هذا المذهب إن قوانين ثلاثة تضبط سير المادة في تطورها الجذلي : أولها قانون تحول الكم إلى كيف ، وثانيها قانون صراع الأعداد ووحدها ، وثالثها قانون ثنى الثنى .

أما تحول الكم إلى كيف فمقتضاه أن التغيرات الكمية بالثانية لصفة معينة ينتج عنه نشوء صفة جديدة يستحيل ردها إلى الصفة الأصلية التي عنها نشأت . .

فالكائن البشري يزداد نموا من حيث الكم ، فيصبح عند مرحلة معينة من الزيادة رجلا بعد أن كان طفلا ، بحيث يستحيل أن يرتد الكائن الجديد الذي نشأ من تتابع الزيادة في النمو إلى الكائن الأصلي الذي كان ، وبذرة الشجرة تتحول إلى شجرة ، والواحد يزداد بالإضافة الكمية فيصبح اثنين ، بحيث تغير خصائص العدد الجديد من أن تكون مجرد مضاعفة لخصائص العدد الأول ، وإلا لقلنا عن صفة « الزوجي » التي تصف العدد ، إنها هي صفة « الفردي » مكررة مرتين ، واختصارا فإن كل زيادة في صفة ما من

شأنها ... عند حد معين - أن تجاوز كونها مجرد زيادة كمية ، لتصبح تغيراً في الكيفية ذاتها - أي تصبح صفة أكثرى متميزة في خصائصها من للصفة الأولى .

أما قانون صراع الأضداد ووحدةها فوئاده أن كل شيء مركب في حقيقته من عناصر يضاد بعضها بعضاً ، ومن ثم فهو دائماً في حالة من التوتر تحيل به نحو التغير والتحول . .

لأن الشيء المعين إذا ما كان مؤلفاً من عنصر واحد متجانس لما كان في بنته الداخلية ما يندفع إلى التغير ، فنحن نحطُّ بفهم « الواحدية » في الشيء الواحد ، إذا علمنا أنها التجانس الذي يخلو من التناقض ، وإذا رمزنا إلى شيء ما برمز ، فلا ينبغي أن نقول إنه « س » ، وكفى بل نقول إنه « س » و « لا - س » في وقت واحد ، ومن هنا التناقض الداخلي بين التقيضين تنشأ الحركة ، ومن ثم ينشأ التغير ، على أن تفهم الحركة أو التغير بأنها منبثقة من طبيعة الشيء نفسه ، وليست هي بالمفروضة عليه من خارجه ، لقد كان يقال إن الأصل في الشيء أن يظل ساكناً حتى يحركه محرك ، فأصبح يقال إن الأصل في الشيء أن يظل متحركاً حتى يرغمه عامل خارج طبيعته على الوقوف والسكون . . . يصنق هنا على كل شيء ، وعلى كل فكرة ، وعلى كل نظام اجتماعي على حد سواء .

فلماذا كان صراع الأضداد داخل الشيء الواحد أو الحالة الواحدة يولد الحركة والتغير ، ثم إذا كان المقصود في هذا التغير إلى حد معين يتم أن يصبح الشيء شيئاً سواه - لا من حيث الدرجة وحدتها بل من حيث النوع أيضاً - فإن ذلك إن ضمن لنا سير التاريخ وتغير مراحلها ، فلا يفسين لنا أن يجرى التغير إلى أرق وأفضل وأمل وأكثر .

وهنا يأتي القانون الثالث : قانون تنى التنى ، الذى يقضى بأن ينتهى التقيضان المتصارحان إلى وحدة يلوب فيها التناقض ، ويزوال التناقض يصبح للوليد الجديد « أهل » درجة من سابقه ، لأن فيه ما كان فيهما ، ثم أضاف إليه تألفا بعد تعارض ..

لكن هذا الوليد المتألف بدوره سرعان ما تلاشى فيه الأضداد وحل محلهما ، وهكذا ترى العلم يسير في مراحل مثلثة الخطوات ، فحالة مثبتة ذات خصائص معينة ، تتلوها حالة تنفيها بأن تتحول إلى خصائص جديدة مختلفة كيفاً ، ثم يعقب هنا التنى نفسه حالة جديدة تنفيها ، فتكون بمثابة تنى التنى ، وهنا نعود إلى « إثبات » جديد ارتقينا فيه عن « الإثبات » الذى بدأنا به السير .

وقد نسأل : من أين جئنا بهذه القوانين الثلاثة التى تضبط سير العلم ، أهى تصورات ذهنية أولية انبثقت من طبيعة العقل وفطرته ، كما كان بعض الفلاسفة الآخرين يعتقدون في وجود مبادئ فطرية في العقل يجرى التفكير على مقتضاها ؟ أم هى استدلالات انتزعتها من مشاهدتنا الخارجية لجرى التاريخ ؟ والجواب عند الماديين الجدليين هو هذا ، لا ذاك .

فليست مراحل السير الجدلي مقصورة على الفاعلية النقلية الصورية المنطقية وحدها ... كما هى الحال عند هيغل ... بحيث يكون الانتقال من « فكرة » إلى « فكرة » بل هى مراحل في سير الواقع المادى ، كما نستطيع أن نستدل به من شواهد التاريخ وتطور الجماعات .

وأصحاب هذا المذهب يصفون ماديتهم هذا بأنه الفلسفة العلمية بمعناها الصحيح ، على أنهم حين يصفونه « بالعلمية » فلما يستخدمون هذه الكلمة لتعنى « المادية » ... وعلى هذا تكون « المعرفة العلمية » هى الموقوفة على الواقع

للمادى وحده ، مما ينتهى بنا إلى النتيجة القائلة إن كل ظاهرة لابد من ردها إلى أصلها المادى لقم لنا دراستها دراسة علمية ، فالحالات العقلية والوجدانية ترد إلى ظاهرات فيسيولوجية ، وهذه بنورها ترد إلى أصول لا عضوية ، وهكذا — على أن أهم ما يعنى به أنصار المادية الجدلية هو ردهم للتاريخ إلى العناصر الاقتصادية ، وبهذا تصبح حقيقة الإنسان لا في وعيه بنفسه ولا في تأمله للنظري الصرف — بل في (الفسل) أى في نشاطه الاقتصادى ، لكننا لو تركنا هذا النشاط ينطلق على أساس الملكية الفردية ، نشأت بالضرورة طبقة تتجمع فيها رموس الأموال وهى القلة القليلة ، ويصبح معظم الناس اتباعا لتلك القلة يخضعونها بعملهم وإنتاجهم ، وبهذا يحدث لهذه الأكترية « انسلاخ » يعلمهم من نتائج عملهم ، فيعتمدون من الحياة للطبيعية كما ينبغي أن تكون ، ولا علاج لهذا إلا بأن تؤول وسائل الإنتاج إلى ملكية المجتمع كله ، فينتج المنتج لمصالح الجماعة كلها وعندئذ تتعلم الحواجز بين الطبقات ، وتزول القوارق ليلوب الكل في طبقة واحدة .

تلك هى خلاصة الفلسفة المادية الجدلية ، التى لا أظن أن مجتمعا واحدا في أرجاء الأرض بأمرها ، قد خلا من التأثير بها تأثرا صغيرا أو كبيرا ، وإذن فهذه ناحية أخرى من روح العصر .



لئن اختلفت الناحيتان الرئيسيتان اللتان ذكرناهما في أن الأولى تناولت روح العصر من جانب « المعرفة العلمية » على حين تناولتها الثانية من جانب « التاريخ والمجتمع » بما يتلوى تحتها من سياسة واقتصاد ، فإن للتأصيلين ساء تتفقان في وجوب أن ينصرف اهتمام الفكر إلى العلم ومنهجه وقضاياه وتطبيقه باعتباره أبرز معالم العصر إطلاقا ، ومثل هذا التركيز على العلم وعلى العقل وما يتبعهما من ظواهر كالخطيب والتصنيع والخرائط الأفراد في عمل واحد مشترك وضعت لهم خططه وأهدافه ، لم يكن يفتنى بشيء يجرده عن يمحسون

على فردية الشخصية الإنسانية ، وتمييزها من سائر ظواهر الطبيعة بالإرادة الحرة التي تختار لنفسها وتكون مسئولة عن اختيارها ، ومن هنا نشأت في بعض العلوم ثورة على العقل نفسه وعلى العلم وصراية أحكامه ، وكان لهذه الثورة أكثر من صورة واحدة ظهرت بها ، فهناك من لاقوا بالتصوف دون العلم ، وبالأوجنان دون العقل ، وهناك الشكاكه الذين أعلنوا بتشككون في قدرة العقل على الوصول إلى الحق ، وهناك الوجوديون الذين أصروا على أن يكون الفرد - كل فرد - مسئولا عن اختياره ، ولا تتحقق هذه المسئولية بغير حرية اختيار .

نعم هناك من لاقوا بالتصوف بمعناه الفلسفي ، وأضنى التشكر للعقل ومنطقه والركون إلى ما يسمى اصطلاحاً « بالحدس » ، وهو المعاينة بالروح معاينة مباشرة . ولعل أبرز ما يميز الحدسيين المعاصرين عن أسلافهم القدماء - فكثير جداً هم الفلاسفة الحدسيون في التاريخ ، منذ أفلاطون فمازلا على مدارج الزمن - هو أن القدماء كانوا يعدون حدسهم ضرباً من القاعدية العقلية على حين ترى الحدثين إذ يلجأون إلى إدراكهم الحدسي ، يعدون ذلك ثورة على العقل .

فهو حدسهم من قبيل القاعدية اللاعقلية القائمة على أساس الانفعال والتعاطف الوجداني والرحمة ، احتجاجاً منهم على ما يرونه طغيانا للعقل ولعلم على حياة البشر .

ومن قبيل الثورة على العقل أيضاً ملعب الوجوديين فيما يختص بطبيعة الإنسان وحقيقته . فلتى كان في مستطاع العلم والعقل أن يحكم على الأشياء « بأحكام عامة تضم أفراد النوع الواحد في تعريف واحد ، فاكذلك الإنسان لأن كل فرد يختلف بفرديته عن كل فرد سواء ، بحيث يصنع كل فرد

حقيقته من مجموعة ما يصوره لنفسه من قرارات يلتزم تنفيذها بلا-
المواقف التي تعرض له . وليس بنا حاجة هنا إلى ذكر الآثار البعيدة المدى
في ثقافة عصرنا ، التي أحدثتها الفلسفة الوجودية في نظرتها إلى الإنسان
وتحليل مواقفه ومشكلاته ، وحسبك نظرة إلى الحركات الأدبية والمدارس
الفنية في العالم كله ، ترى إلى أي حد أصبحت لفنة الأديب ولفنة الفنان إلى
دخيلة نفسه ليتصيد منها ما يخرج به للناس فرداً مشخفاً فريداً ، فإن كان
الناس على اختلافهم ينفقون عادة على « الموضوعات » الخارجية ، فهذه
شجرة وتلك بقرة ، أهي أنه إذا كان للناس ينفقون في حياة المصنف فهم
إنما يختلفون أشد الاختلاف حين ينطوون إلى دخائل نفوسهم كما يحدث لهم
في أحلامهم .

ومن هنا اتجه رجال الأدب والفن في حالات كثيرة إلى ما يشبه
الأحلام من حياة الإنسان .

وكان مما أيد الثالين على العقل في فكرنا المعاصر ، النظرية الفرويدية
في التحليل النفسي وغيرها من النظريات النفسية التي ردت نشاط الإنسان
إلى مصادر خبيثة غير ظاهرة ، كالغرائز أو للاشعور أو ما إلى ذلك ،

فكم أديباً في القصة والمسرحية وكم شاعراً وكم مصوراً جعل مادته
الأساسية محاولة إخراج هذه الكوامن الدفينة في حياة الإنسان لتظهر في
الآثار الأدبية والفنية ظهوراً يلقى الضوء على حقيقة الإنسان !

٥

وأحسب أن من الخصائص التي قد يتميز بها هذا العصر — نتيجة للعلم
بكل جوانبه : الطبيعي والاجتماعي والنفسي ، أن أدخلت لتسرب فكرة
النسبية عند النظر إلى القيم وإلى الثقافات ، فإذا كانت العلوم الطبيعية

والإنسانية على السواء لم تعد تأخذ بالقطعية الجازمة التي كان يظن أنها تصف نتائج التفكير العلمي ، وإذا كانت التحليلات النفسية قد مايزت بين الأفراد على نحو لا تستطيع معه أن تقول إن «أحلام» هذا أفضل من «أحلام» ذلك ، فإذا ينتج عن هذه التسمية في نظرة الإنسان إلا أن تصادف الثقافات المختلفة في قيمها مهما تنوعت أشكالها ، فأصبح الفن الإفرنجي كالفن الأوروبي أو الآسيوي من حيث الرتبة والقيمة . ولم يعد حرج أن يستوحى فن هنا فناً هناك ، فازداد اعتزاز الأمم المختلفة بتراثها وبتقاليدها وبلغونها الشعبية وبلغتها وثنائها وطعامها وشرابها .

وهذه نتيجة تبدو - في ظاهرها - عجيبة ، لا تتفق مع أمارات التوحيد التي تدل على أن العلم - في نفس الوقت الذي تؤكد كل قومية شخصيتها المميزة - يسير نحو أن يكون جنساً دولياً واحداً .

ولئن لأتخيل راكب الصاروخ من صواريخ الفضاء التي تلور حول الأرض في وضع دقائق أنجيله وقد نظر إلى الأرض كلها فراحها من بعيد كالبندة الصغيرة السابعة في فضاء الكون للفسيح ، يسأل نفسه عجباً : أنكون هذه البنتدة الصغيرة حاملة على ظهرها كل هذا المشرق والمغرب بين شعوبها ، ألا إن اليوم آت عما قريب ، حين يتأخى المتخصصون على مصالح مشترك .

والحق أن هناك من الدلائل ما يقين بها ، فهو عصر يسوده العلم ، ومن شأن العلم أن يوحد الناس على منهاج واحد ونتائج واحدة ، بل يوحدهم على أدوات للعيش واحدة تصدرها المصانع بالأعداد الكبيرة ، تنتشر هنا وهناك ، فلا يكون فرق بين حضر وريف ، وكللك هو عصر الموثمترات العلمية التي تلتنى فيها الشعوب جميعاً على آراء يتهون إليها في معظم الحالات ليتم تنفيذها في كل أرجاء الأرض برضى من الجميع ، وهناك

جمعية الأمم المتحدة التي إن كانت قد أخفقت في مواضع فقد نجحت في مواضع أخرى ، وبخاصة في ميادين الثقافة والتعاون الاقتصادي والاجتماعي وما إلى ذلك .

لكن العجب الظاهر سرعان ما يزول عنا حين نترك أنه لا يرجو للعالم إنهاء صحيح إلا على أساس الشخصيات المستقلة لأهمه ، بل لأفراده ، وهذا لا يمتنع هذه الظواهر التي لاكتها ألسنة المعقنين على خصائص العصر من قلق وتمزق وشك وسخط .

الماركسية منهجاً

١

ليس يعبر عن روح العصر — من بين مذاهب الفلسفة القائمة — إلا تلك المذاهب التي تنتهي إلى وجهة من النظر تجعل العالم في حركة دائبة لا تعرف السكون ، وفي تغير دائم وتطور مطرد ، لا يستقر معها على حال واحدة لحظتين ، فالعالم اليوم ليس هو العالم الذي كان بالأمس ، ولن يكون هو العالم الذي سيصبح غداً ، فالليل يعقبه النهار ، والشتاء يتلوه الربيع ، والوليد يتبعه ، والبنوة تنبت ، وعمال حليك أن ترى في هذا الكون الرحيب مكاناً واحداً اعتزل وحده وأقلت من يجري هذا التيار الدافق : تيار التغير والتطور والسير والحركة والتمتع .

نعم إن العين المجردة قد تنظر إلى هذه الشجرة أو ذلك البناء ، فيمخيل إليها أنها بلزاه شيء ثابت قد انغمس في مكانه لا يتحول عنه يوماً بعد يوم ، لكن الرائي لا يتخدع بهذا الثبات الظاهر ، لأنه يعلم أن الشجرة كانت بذرة ثم نمت على مر الزمن جذورها وجنوحها ولروها وأوراقها وثمارها ، ويعلم أن البناء لم يكن قائماً ذات يوم ولن يكون قائماً بعد حين ، فالتغير الذي قد لا يتراعى للعين إلا بعد أن يتراكم ، لا يقفز من العدم إلى الوجود يوثبة واحدة ، بل هو في تدرج بطيء لا يفتك لحظة واحدة عن الخلق ، وإن تعلوت على العين المجردة رؤيته لحظة لحظة .

وليس فكرة التغير هذه بالأمر الجديد ، الذي أدركه إنسان هسلدا في عصر وظل عنه أهل القرون الماضية ، بل هو عما أدركه الإنسان منذ كان

إنسانا يفكر ، وإن يكن إنسان هذا العصر يمتاز على أسلافه بأن بين يديه علم الطبيعة يبين له أن قوام المادة ذرات دائمة الحركة ، فلا صلابة فيها ولا سكون بين أجزائها ، ومن ثم سهل عليه أن يدرك فكرة التغير إلى أصنافها ، ويبقى عليها تصور من العالم ، أما أسلافه فكانوا يرون الحركة والتغير في الأشياء الظاهرة أمام حواسهم ، فيحاولون أن يهدوا وراء هذا الظاهر المتحرك المتغير جوهر ثابت ، إذ لم يتصوروا أن تكون هذه الحركة الدائمة والتغير المستمر هما حقيقة الوجود ، فراحوا يبحثون عن تلك الحقيقة التي لا يطرأ عليها التبدل والتحول ، والتي إن غابت عن البصر فقد تكشف عنها البصيرة .

والمرتبطة — شأنها شأن سائر المذاهب الفلسفية التي تصور عصرنا من مختلف جوانبه — هي فلسفة تغير وتطور ، وهي بهذا تعبر عن روح عصرنا ، مع سائر المذاهب التي تجعل التغير والتطور محورا وأساسا ، وإليها لتحل الطريقة التي يتم بها التغير من حال إلى حال ، ولا تترك الأمر على إجماله وإيهامه ، وتلك الطريقة عندما هي ما يسمى بالمادية الجدلية عندما يكون التغير في الطبيعة وكائناتها ، وبالمادية التاريخية عندما يكون التغير في المجتمع البشري ونظمه وأوضاعه .

على أن التغير هنا لا يقصد به مجرد التبدل حالا بعد حال ، بل لا بد فيه من التطور التام الذي يجعل الخطوة اللاحقة « أعلى » من الخطوة السابقة ، إذ لا يكون الفرق بين الخطوتين فرقا في الكم وحده ، بحيث يصبح لصغير كبيراً والقليل كثيراً وكفى ، بل يكون انتقالا من الأدنى إلى الأعلى انتقالا إلى ما هو جديد مختلف في النوع عن المرحلة التي تمخضت عنه وأحجته .

ولهذا التغير الذي يسير بالطبيعة نحو الأعلى ، قوانينه التي تضبط سيره ،

ومن أولى مهام الفلسفة الجدلية أن تستخرج هذه القوانين ، يمسك الإنسان بالترمام ، ويتجه بالحركة فيما قدر لها أن تسير فيه ، حتى يجنبها المصوبات ، ويهيئ لها سبل الإسراع نحو هدفها المقصود ، وإن هذه المهمة لتصبح أشد إلحاحاً ، حين يكون الأمر أمر الحياة الاجتماعية بكل ما فيها من تفصيل وتنفيذ ، فهي تتطلب عناية الطرائق العلمية ودقتها حتى لا تترك في تحصيلها الذي كانت تنطأ به في حنايا الطريق ، ولا يضر الطريقة العلمية حين نطبقها على مشكلات المجتمع أن نخطئ أحياناً خلال المحاولة ، فيكنى الإنسانية ما قد حالته في القرون الطوال الماضية من كثرة الغسواللفظي الذي لا يرفع ولا يضع ، فالمجتمع لا يشئ من عله بالمواظع ، وإنما يشئ بالعلم نظرية وتطبيقاً .

ولعل ماركس أن يكون من بناء علم الاجتماع على الأسس المنهجية الصحيحة ، لأنه أراد أن يستخلص القانون الذي بمقتضاه يسير المجتمع في حركة التقدم ، دون أن يلجأ في ذلك إلى الميل والهووى ولا إلى العاطفة والرغبة ، لأن هذه كلها عوامل نفسية باطنية لا ينبغي أن يكون لها شأن بقانون علمي يصاغ لحركة موضوعية خارجية ، قانون يبنى على العلة والطول ، وعلى إمكان التنبؤ بما عساه أن يحدث في الواقع مستقبلاً إذا توافرت ظروف بعينها .

هذا كله مقبول منه محمود له ، لكننا نقف منه موقف الحيران للمسائل ، حين نراه يقرون شيئين متناقضين أحدهما بالآخر ، فلا ندرى كيف ينزع نتائج من مقدماته ، وذلك حين يضم هاتين الفكرتين إحداهما إلى الأخرى في سياق واحد ، وهما : فكرة التغير الذي لا بد للمجتمع أن يعطو به صاحداً من أدنى إلى أعلى ، في مراحل تهيء كل مرحلة منها للتيار لا يكرر ما قد كان قائماً في المرحلة السابقة ، وفكرة الجبرية التي لا بد من القرائضها لو قبلنا مبدأ السببية الصارمة في سير التاريخ ، بحيث يتحتم السبب أن ينتج

تليجه الضرورية التي تلزم عنه ، لأن جبرية التاريخ معناها أن للماضي كان يحمل الحاضر في جوفه ، وأن الحاضر يحمل للمستقبل ، بحيث لو حدثت أية لحظة من لحظات التاريخ ، استعملنا أن نقرأ فيها كل ما هزأت على مراحل الزمن ، تماماً كما يستطيع الفلكي أن ينظر إلى أجرام السماء في لحظة ما ، فيقرأ فيها أن كسوفاً للشمس أو أن خسوفاً للقمر أو غير ذلك من الظواهر الفلكية سيحدث حتماً في الوقت الفلاني من مقبل الأيام ، ولو كان الأمر كذلك في سير التاريخ ، لما كان هناك «جديد» يتحقق في مراحل التطور المعاصر ، فإحدى اثنتين : إما أن يكون التاريخ محكوم المسار ، وبذلك لا يكون في خطواته «جديد» يبدى ، وإما أن يكون فيه «الجديد» يظهره مرحلة بعد مرحلة ، وبذلك لا يكون محكوم المسار .

إن «الحمية» لا تتفق مع «إرادة التغيير» ، لأنه مع الحمية لا تكون إرادة من جانب الإنسان ، إذ لا يبقى لهذا الإنسان إزاء تطور التاريخ إلا أن «يتخرج» على ما يحدث له وللمجتمع والعلية على حد سواء ، مع أننا نرى ماركس حريصاً على ألا يقف الناس — والفلاسفة منهم بوجه خاص — موقف المخرج المتأمل ، بل لا بد لهم أن يغيروا العالم ، يقول «لقد اكتفى الفلاسفة بتفسير العالم بطرق مختلفة» مع أن المهم هو أن تغيره — فكيف أخيره إذا لم يكن هناك احتمال آخر ، وهو أن أتركه على حاله بغير تغيير ؟ مع أن هذا القرض الثاني ممنوع إذا كان التاريخ محكوم الوسيلة محكوم الأهداف .

وهنا قد يقال إن تدخل الإنسان بإرادته في مجرى الأحداث مطلوب ، لا ليحدث ما لم يكن ليحدث من تلقاء نفسه ، بل ليسرع في حدوثه ، بأن يزيل من طريقه الموقفات ويضيف عوامل الإسراع ، لكن تصل إلى الأهداف المرجوة قبل أوانها الطبيعي ، ولكنه قول يناقض بدوره مزعماً آخر زعمه ماركس وهو أن الأفكار واقع ليست سبباً يسبق وقوع

الأحداث ، بل هي نتيجة تضرع من ذلك الوقوع ، فإذا كان هذا هكذا ،
فبأي شيء تربط أن تدخل في سير التاريخ لأسرع من مجرى أحداثه ،
إلا أن يكون ذلك بما أحله في رأس من أفكار وقيم ؟ لكن الترتيب بين
الفكر والواقع وأيهما يكون أسبق من أخيه ، يريد شيئاً من التفصيل ، لأنه
نقطة أخرى نجد فيها شيئاً من الخلط يدعونا إلى الحرية والتساؤل .

٢

لكننا قبل أن ننتقل إلى هذه النقطة لمناقشتها نريد أن نقد مقارنة بين
الحتمية التاريخية ، بمعناها الماركسي الذي أسلفناه ، والذي أشرنا إلى
التمارض بينه وبين أن يكون للإنسان إرادة للتغيير يتدخل بها في مجرى
الأحداث بأية صورة من الصور ، أقول إننا نريد أن نقد مقارنة بين هذا
المعنى الماركسي للحتمية التاريخية ، وبين معناها في السياق الذي وردت
فيه في ميثاقنا ، حين وردت في الباب السادس « في حتمية الحل الاشتراكي »
عبارة تقول : « إن الحل الاشتراكي لمشكلة التخلف الاقتصادي والاجتماعي
في مصر - وصولاً ثورياً إلى التقدم - لم يكن اقترافاً قائماً على الانتفاء
الاختياري ، وإنما كان الحل الاشتراكي حتمية تاريخية فرضها الواقع
وغرضها الآمال العريضة للجماهير ، كما فرضتها الطبيعة المتغيرة للعالم في
النصف الثاني من القرن العشرين ، ... ومضى حديث الميثاق بعد ذلك يفصل
الظروف التي سادت ، والتي حتمت أن تكون الاشتراكية هي سبيلنا الوحيدة
إلى هدفنا الجديد ، وهو تحقيق الحرية الاجتماعية .

فالحتمية هنا هي حتمية وسيلة لا بد منها لتصل بنا إلى هدف مقصود ،
وليست هي حتمية عمدة على مراحل التاريخ ، في الحالة الأولى يكون
الميثاق الذي يمول دون وصولنا إلى هدفنا مرغوباً ، كان يمكن ألا يكون ،

وأما في الحالة الثانية فإن العائق الذي يحول دون وصولنا إلى هدفنا ضرورة مكتوبة علينا منذ الأزل ، لم يكن منها بد ، في الحالة الأولى نشأت حتمية الوسيلة من مصادفة حرمتنا الحرية الاجتماعية ، فكان لزاما علينا أن نضد لها ، وكان من إلحازنا ألا يتسلل إلى حياتنا المستغلون والمستعمرون فلا ينشأ في حياتنا الحرمان الذي سلبنا حريتنا الاجتماعية ، وعندئذ كانت تختفي ضرورة الوسيلة نظراً لتحقق الهدف ، وأما في الحالة الثانية فالمرحوم هو أن تسلك المستبدون والمستغلون والمستعمرون إلى حياتنا أمر كان لا بد من وقوعه بحكم حتمية التاريخ ، وبالتالي كانت الوسيلة التي يلزم اتخاذها للوصول إلى الحرية الاجتماعية المقفوحة ، لتكون هي الأخرى حتمية من حتميات التاريخ .

ومثل هذه المقارنة يصدق أيضاً على الفرق في المعنى بين ما يسميه ماركس « بحتمية الثورة » ، وما يرد في ميثاقنا تحت اسم « ضرورة الثورة » ، فالحتمية في الحالة الأولى منظور إليها بنظرة تخضع للتاريخ كله بشئ مراسله لحتمية تحتم أن تتتابع المراحل على صورة معينة ، وأن تكون الثورة - ثورة الجماهير العاملة على أصحاب دعوس المال - إحدى تلك المراحل المحتومة ، وأما « الضرورة » التي نصف بها ثورتنا ، فهي ضرورة نشأت بحكم ظروف طارئة كان يمكن ألا تقع ، فقد كان يمكن ألا يستعمرنا مستعمر يقهرنا ، وألا يستغلنا المستغلون ، وكان يمكن أن يطرد تقدمنا العلمي الذي بدأناه في شباب أمتنا العربية ، فلا تسلف ، لكن هكذا حدث - حدث أن استبد المستعمر للتخيل واستغل المستغل وتغلغلنا بسبب هؤلاء ، فوجبت لذلك الثورة ، لتحطم القيد ، وليرفع نير الاستغلال ، ولتلقى بالمتقنين في مضمار العلوم .

ذلك - فيما أرى - فارق هام بين الفلسفة الماركسية من جهة ، وفلسفتنا الاشتراكية من جهة أخرى : فهذه الأخيرة علاج لمشكلة قائمة ، وأما تلك

تعتمد على نبوءة تاريخية تستدل بها مرحلة لاحقة من مرحلة سابقة ، الفلسفة
 الماركسية تختلط بين «التنبؤ العلمي» وبين «النبوءات التاريخية» وتجعل هذه
 من تلك ، مع أن التنبؤ في الحالة الأولى قائم على تجربة حينية محددة ، نعلم
 منها أنه إذا حدث كذا وكذا من الظروف ، نتج كذا وكذا من النتائج ،
 كأن تقول مثلاً إنه إذا توافرت في البحر الظروف القلاية نزل المطر ،
 فنحكم على ما سيحدث بناء على ما قد حدث ، لما بين الحدين من تشابه
 وتجانس ، وأما «النبوءة» التاريخية ، فلا تجربة فيها ولا مشاهدة ، إذ ماذا
 تشاهد وماذا تجرب إذا كان المستقبل المرقب في مراحل التاريخ الآتية ،
 هو شيء يختلف عن الماضي المتقضى من مراحل التاريخ التي انطوت
 صفحاتها ؟ إنما النبوءة التاريخية قائمة على «افتراض» أن التاريخ يسير
 في خط معين معلوم ، وهو لا يختلف كثيراً عن «قراءة الكف» حين ينظر
 القارئ إلى خطوط في كفتك ليتنبأ لك بكل ما وكذا وكذا في مستقبلك ، وذلك على
 «افتراض» أن خط الحياة يسير على نحو معلوم ، فالفرق الكبير بين الفلسفة
 الماركسية وبين فلسفتنا الاشتراكية في هذا الصدد ، هو أن الماركسية تقول
 للناس : «سيحدث» كذا وكذا ولا قبل لكم بتغيير هذا المصير المعلوم ،
 وأما فلسفتنا الاشتراكية فتقول لنا : لقد «حدث» بالفعل كذا وكذا من
 المواقف والمشكلات ، وفي وسعنا أن نغير ما حدث ، الماركسية تجعل الإرادة
 الحرة بغير حمل توتيه ، وأما فلسفتنا الاشتراكية فترك المجال أمام الإرادة
 حسيماً ، ذلك لأن الماركسية تعصب الحسنة الحفوت على المشكلات فليسها
 بله طرائق علاجها ، وأما فلسفتنا الاشتراكية فتعصر الحتمية على وسائل
 العلاج ، لأننا نواجه مشكلات قائمة بالفعل ، نعم علينا أن نسلط عليها
 لرادتنا بطرائق فعالة لتزيلها من الطريق ، للفرق بعيد بين رجل يعطيك
 نظرية مؤداها أن مطلق التاريخ يحتم عليك أن يبيتك المستقبل البعيد أو القريب

بمضافة مائة أو بعلة مرغية لا قبل لك بردها ، ورجل يفتح عينك على ما هو قائم حولك بالفعل من أمثال هذه المشكلات ، ليوجه انتباهك إلى ضرورة حلها .

٣

ونعود الآن إلى تحليل المنهج الماركسي في تناوله لمسألة الترتيب المنطقي بين الفكر والواقع ، لأننا نلمس في هذا تناول شيئاً من الخلط والتناقض ، فالنظرية الماركسية في هذه المسألة تتلخص في أن الجانب الشعوري من الإنسان ليس هو الذي يحدد موضعه (أعني موضع الإنسان) من الوجود الخارجي ، بل إن موضعه من الوجود الاجتماعي هو الذي يحدد جانب الشعور منه ، أي أن الجهاز العقل كله بجميع ما فيه من خواطر ومشاعر وأفكار ومواقف ورغبات وقيم جمالية وأخلاقية وغير ذلك ، هو حصيلة نتجت عن المجتمع وطريقة تكوينه ، وليس العكس هو الصحيح ، أي أن ذلك الجهاز العقل من الإنسان لا أثر له في خلق المجتمع وطريقة بنائه ، أو بعبارة أخرى أقرب إلى الطريقة الهيكلية في التعبير ، إن المجموع — متمثلاً في الدولة أو في الأمة أو في المجتمع على أية صورة من صور — أسبق من أفرادها ، وهو أعلى منهم رتبة في درجات الحق والواقع ، على أن المقصود بالمجتمع في النظرية الماركسية ، من حيث تأثيره على الأفراد وتشكيله لأفكارهم ومعاييرهم ، هو النظام الاقتصادي السائد في ذلك المجتمع ، وما يقتضيه هذا النظام من علاقات بين الأفراد .

لقد نشأ ماركس نشأة هيكلية — وهو في ذلك شبيه بالكثرة العظمى من فلاسفة عصرنا — فتأثر بهيجل حتى وهو يشور عليه ويقلب آراءه رأساً

على عقب ، من ذلك تمييزه بين ما هو « حقيقى » وما هو « ظاهرى » ، لكن بينما ذهب هيغل (وجميع للفلاسفة المثاليين من قبله ومن بعده) إلى أن عالم الفكر هو الجوهر وهو الحقيقة ، وأن عالم المادة هو العرضى وهو الظاهر ، عكس ماركس للوضع والترتيب ، فجعل الجوهر والحقيقة فى عالم المادة (أى النظام الاقتصادى السائد وبخاصة أدوات الإنتاج) وجعل العرضى والظاهر فى عالم الفكر أو العقل أو الشعور ، أى أنك نستطيع أن تفسر أية فكرة تريد ، بردها إلى أصلها الذى نشأت عنه من النظم الاقتصادية القائمة لا أن تفسر هذه النظم الاقتصادية بردها إلى نظريات وأفكار فى رأس الإنسان ، وفى عبارة مختصرة نقول إن النظرية الماركسية تعطى أولوية الوقوع للأوضاع المادية خارج الإنسان الفرد ، وعنها ينشعب ما ينبثق منها من أفكار ومشاعر كالآلة ما كانت .

وليس من غنى هذا المقال أن نناقش النظرية الفلسفية من حيث هى بل من حيث اتساقها فى منهج البحث ، على أن أول ما يلفت نظرنا ونود أن ننبهه — ولو على سبيل الفكاهة — أن للنظرية الماركسية « نظرية » أى أنها « فكرة » وقد جاء من جاء بعدها بمن آمنوا بصوابها ، فحاولوا أن يترجموها من « علم الفكر » إلى « علم التطبيق والتطبيق » ، ويقلد ما كتب لهم من نجاح فى ذلك ، فهم قد وجدوا « فكرة » سبقت « النظام الاقتصادى » الذى يحاولون أن يخرجوه على طرار تلك الفكرة ، والحق أنى إذا تصورت طائفة كبيرة من القيم والمعايير فى حياة الناس قد نشأت نتيجة لازمة لشبكة الملامح الاقتصادية القائمة ، ولنوع أدوات الإنتاج المستخدمة ، فإنه لمن المتعسر جداً على أن أرى كيف تكون الحياة العقلية كلها نتيجة لتلك الأوضاع المادية الخارجية ؟ فى هذه الحياة العقلية — مثلاً — حساب وجبر وهنظمة ، وفيها علم بالفقوء والصوت والحرارة والمغناطيس والكهرباء ، وفيها قياسات للأفلاك وأبعادها وسرعاتها .. فهل هذه الحياة العقلية « كلها نتيجة لزمت

بالضرورة من كون المجتمع القائم يصنع القماش بهذه الأداة أو تلك ، وبزرع الأرض بهذه الوسيلة أو تلك ؟

أريد للقارئ أن يتصور معي أن كارثة الحروب الليرة قد شاء لها القدر الأسمى أن تقع فتتحوّر نظامنا الاقتصادي كله بما فيه من أدوات الإنتاج جميعاً ، ونظامنا الاجتماعي كله بما فيه من أوضاع وتقاليد ، ولم يبق إلا على طائفة من قرائن العلم في رموس نفر من العلماء ، أو في صفحات الكتب أفلا يرى القارئ معي أنه من الجائز والممكن والمحتمل في هذه الحالة أن يهتدى للناس بتلك المعرفة العلمية فيعيدوا النظام الاقتصادي في الصناعة كما كان ؟ . . لكن اعكس الفرض وتصور أن ما قد شامت المصادقات المنكودة أن تمسوه ، هو المعرفة العلمية في جميع مظاهرها وشق معادها ، مبقية على ما هناك من مصانع وآلات ، فإذا يكون المصير ؟ إنه يكون كما تضع رجلاً يجهل كل شيء عن هذه المصانع كيف تدار وكيف نصالح ، تضعه فيها وتقول له هاك ! إنه لن يفهم إلا وقت نصير ، ثم تنتشر الصناعة إلى غير حودة .

لو قال ماركس إن العلاقة بين الفكر والمادة علاقة متبادلة ، فكان — فيما نرى — أقرب إلى الصواب ، فالواقع المادى يوحى بالفكرة ، والفكرة بدورها تؤثر في الواقع وتعيد تشكيله ، وإنا نرى هذه العلاقة المتبادلة بين الفكرة العقلية وتطبيقاتها المادية في جميع المستويات على تفاوتها واشتلافها ، فكم من ثورة سياسية قامت ، حين أثار قواقع الكريه أنفس الناس ، فخلورت في رموسهم فكرة ، فلاروا ليخرجوها إلى الواقع ، وهكذا يكون الترتيب : واقع ففكرة لواقع ، ثم واقع ففكرة لواقع ، وماذا يكون البحث العلمى إلا السير على هذا الترتيب نفسه : واقع نشاهد ونحلله ، لفكرة تنشأ ، لتطبيق جديد لما لتعلمن على صوابها ، ثم ماذا

يكون التخطيط لأي مستقبل قريب أو بعيد ، في الحياة الخاصة أو في الحياة العامة ، إلا سيراً على هذا الترتيب : موقف واقعي راسخ ، ففكرة لتغييره ، فإنخراج لتلك الفكرة إلى دنيا الواقع لتبدل الموقف القائم بموقف واقعي جديد .

وما هنا كمالك يعني لنا أن نذكر فلسفتنا الاشتراكية كما تبلورت في الميثاق الوطني ، إذ نجد هذه العلاقة المتبادلة بين الفكر والتطبيق ، بين الفكر والواقع ، ركناً من أركانها ، يقول وهو في معرض التطبيق الاشتراكي ومشاكله : ... إن ذلك يكفل دائماً أن يكون الفكر على اتصال بالتجربة ، وأن يكون الرأي النظري على اتصال بالتطبيق التجريبي ، إن الوضوح الفكري أكبر ما يساعد على نجاح التجربة ، كما أن التجربة بدورها تزيد في وضوح الفكر وتمنحه قوة وعصبية تؤثر في الواقع وتؤثر به ، ويكتسب العمل الوطني من هذا التبادل الخلاق ، إمكانيات أكبر لتحقيق النجاح

إن ما تسميه « بالسياسة » إن هو إلا خطة للعمل في هذا الميدان أو ذاك ، فمهمها لتقوم بتنفيذها ابتغاء تغيير الواقع بواقع آخر أفضل منه فهي دائماً « فكرة » يراد لها أن تهدي السائرين في طريق التنفيذ ، فلو أصررنا على أن الواقع الاقتصادي أولاً فالفكر ثانياً ، نتج من ذلك حتماً أن تقتفي « السياسة » ويبطل أثرها ، ويصبح عمالاً على قوم أن يسيروا ما بهم حتى وإن عيروا ما بأنفسهم ، أعني أنه يكون عمالاً عليهم أن يسيروا واقفهم حتى وإن تغيرت أفكارهم ، والواقع المشهود صانع بما في ذلك من بطلان .

لقد يختلف الدارسون لما ركس في فهم ما يريد به بالنسبة إلى العلاقة بين الفكر من جهة والواقع من جهة أخرى ، أهو من الفلاسفة الواحديين

للذين يردون كل شيء إلى أصل واحد (والأصل الواحد في هذه الحالة هو المادة) أم هو من الفلاسفة اللاتنيين الذين يردون الأشياء إلى أصلين ، هما المادة والعقل معا ، فلو كان ماركس من الفريق الأول صراحة ، لكأنت ظواهر العقل كلها في رأيه فروجا تنضرع عن أصل مادي ، ولو كان من الفريق الثاني صراحة ، لكان العقل (أو الروح) والمادة عنده أصلين متساويين في درجة الأصالة ، لا ينضرع أحدهما عن الآخر .

لكن ماركس يقف من ذلك موقفاً فيه بعض الابس ، مما يجعل حكتنا حل العلاقة بين الفكر والواقع المادي في مذهبه أمراً عفوفاً بالشكوك ، فهو يقول : « إن الليالكتيك في كتابات هيجل يقف على رأسه ، ولا بد لنا من أن نقلب عقبا على رأس ليعتلد . . . » ومعنى ذلك أن هيجل يجعل الرأس (أى الأفكار) أساساً أولياً ، منه تنضرع سائر الجوانب ، وأما ماركس حين يطالب بأن نقلب الوضع ليقف الليالكتيك على قدميه لا على رأسه - بحيث يكون الرأس إلى أعلى ، فهو يريد بذلك أن تكون الأفكار هي الفرع الذى ينضرع من أصل ، فالأساس هو مادة الواقع العلية . وأما أفكار الرأس فهي الهواء كالطابق الأعلى من بناء مرتفع ، عالم يرتكر على أساس مكن في الأرض ، لما كان له وجود ، وفي هذا يقول ماركس في العبارة نفسها التى أسلفنا منها شطرا ، « إن الجانب الفكرى ما هو إلا الجانب المادى بعد أن انتقل إلى الرأس وترجم فيه إلى صورة أخرى » . . . وليس من الواضح هنا إذا كانت هذه « الصورة الأخرى » مما يمكن أن يستغل بنفسه . بحيث تكون لدينا نسختان ، أو صورتان كتيبتا بلغتين مختلفتين ، أم أن هذه « الصورة الأخرى » كان يستحيل لها أن توجد إلا إذا سبقها الأصل الذى تنضرع عنه ، بعبارة أخرى ، هل يمكن للإنسان أن يكتفى بالقدمين الراسختين على أرض الواقع ، مستغنيا عن الرأس وما فيه من أفكار ما دامت هذه الأفكار ترجمة للصورة المادية الواقعية ؟

الظاهر أن ماركس - وإن يكن يصر على أن تكون الأولوية للواقع المادى - إلا أنه يعطى أهمية على الجانب الفكرى بعد ذلك ، على اعتبار أنه هو المستوى الذى تم فيه الحرية بمعناها الصحيح ، كأنه يتابع هيجل فى توحيد بين الحرية والروح ، وفى أن الإنسان لا يظفر بالحرية إلا من حيث هو كائن روحانى ، لا من حيث هو كائن من لحم ودم ، برغم أن الأساس البدنى لابد أن يرسخ ويستقر أولاً ، إن هذا الأساس البدنى شرط ضرورى يجب توافره قبل أن تكون هناك حرية للجانب الروحانى ، وذلك الأساس البدنى هو الجانب الذى يخضع للحتمية السببية وضرورة تتابع حلقاتها ومراسلها على وجه معين لا يتغير ، والمجتمع المادى ما يزال فى مرحلة إشباع حاجاته المادية ، هو بمثابة من لا يزال فى مضمار الضرورات البدنية التى تخضع للحتمية والضرورة ، لكن الهدف الأسمى بعد ذلك هو أن نجاوئ مستوى الضرورة إلى مستوى الحرية ، وهذه لا تكون إلا فى جانب الروح ، أو العقل ، أو الفكر .

وإذا كان ذلك كذلك ، إذن فنحن الحتمية العلمية مقصور على جانب من الإنسان دون جانب ، فهو إن مكنتنا من إجراء النبوءات التاريخية لحياة المجتمع وهو فى نشاطه الاقتصادى من إنتاج واستهلاك ، فهو لا يجاوز الحدود التى بها يكون حاضر الحياة الاجتماعية نتيجة حتمية لماضيا ، وأما حين يجاوز الإنسان بحياته نطاق الضرورة ليدخل نطاق الحرية (وهاتان التسميتان من عند ماركس) فيبطل هاتان تطبيق التبع العكسى بحتميته ، لأننا نأعنا لا نتقرب كل شئ إلى أسبابه ، إذ قد تنشأ إحدى الحالات العقلية الحرة عن غير سبب يسبقها ويحتم ظهورها .

وبعبارة أراها أكثر وضوحا ، إن الأفكار صنفان : أفكار عجي

اتممكسات الحياة المادية الواقعية ... أفضى للحياة الاقتصادية في الظروف المتاحة من إنتاج واستهلاك ... وأفكار أخرى تتحرر من هذا القيد ، والنوع الأول من الأفكار وحده هو الذي يجوز القول فيه بأنه خاضع للحسبة العلمية وضرورتها ، وهو وحده الذي يجوز أن يكون «أيديولوجية» تلزم صاحبها بالقبول ، وهو وحده الذي نعني حين نقول إن تاريخ الإنسان في حياته المادية وفي حياته الفكرية هل السواء ، مسير بأوضاع حياته الاقتصادية . . فهل وقع ماركس في تناقض منهجي حين اقترح لطاقا للضرورة وطاقا للحرية ، وجعل الأول للحياة المادية والثاني للحياة الفكرية ، ثم لم يفرق في هذه الحياة الفكرية بين ما يحىء اتمكسا للأساس المادي ، فيرتبط بحقيقته ، وما يحىء إبداعا أصيلا فينصف بالحرية من روابط الخلق وضرورتها ؟



بغير التعرض للجانب الموضوعي من النظرية الماركسية ، أريد أن أحصر اهتمامي في منهج السير من مقدمات النظرية إلى نتائجها ، لأسأل : هل تلزم تلك النتائج حتماً عن المقدمات ؟

إنه لجوز القول إن ماركس قد سار في تفكيره خلال خطوات ثلاث : في الخطوة الأولى يحلل طرق الإنتاج في ظل الرأسمالية ، ليجد أنها مؤدية - بما فيها من تنافس حر لا تضبطه ضوابط - إلى أن تأخذ الأموال في التركيز عند نفر قليل ، يظل على مر الزمن يزداد قلة كلما صرع التنافس صرعا في ميدان السابق ، وهذا بدوره يزيد من عدد من لا يملكون مالا ، وإن هذا الاتجاه المزدوج - الإمعان في قلة من يملكون ، وفي زيادة من لا يملكون - يشهد كلما ارتقت وسائل الإنتاج ، وبالعالي شدة التنافس

على توزيعه ، وبالتالي كذلك سقوط من يسقط في ميدان التسابق ، ليبقى ذلك النحر القليل المالك ، فكان النتيجة الحكومة هي زيادة في ثروة الأثرياء ، وزيادة في شقاء الأشقياء ، ومن الطبيعي أن تكون القلة الثرية هي الطبقة الحاكمة ، وأن تكون الكثرة الفقيرة هي الطبقة المحكومة .

وفي الخطوة الثانية يبين - بناء على النتيجة التي وصل إليها في الخطوة الأولى - ضرورة أن يتول الأمر إلى طبقتين التين : بورجوازية غنية حاكمة من جهة ، وعمال فقراء محكومون من جهة أخرى ، فكأنما تحدث - بالتدريج - عملية استقطاب في المجتمع ، بحيث تقسمه إلى هذين القطبين وحدهما ، لأن سائر الأفراد - إذ هم يخوضون معركة التنافس والتسابق ، إما أن ينجحوا فينخرطوا في جماعة الحاكمين الأثرياء ، وإما أن يفشلوا فينضموا إلى المحكومين الفقراء ، وأن طبيعة الموقف عندئذ تحتم أن تتوتر العلاقة بين القطبين مع ضرورة أن يكون النصر عند الصدام للكثرة العاملة المحكومة الفقيرة ، وذلك لأنه يئسا لا يتم وجود لصاحب المال إلا بوجود العامل الذي يعمل لينتج له ، فإن وجود العاملين المنتجين يمكن أن يتم بنير وجود صاحب المال ، وإذا فن غير المتصور أن تنسى الطبقة العاملة ، لكن من المتصور أن تنسى طبقة أصحاب رؤوس الأموال ، ومن ثم كان النصر عموما آخر الأمر للطبقة التي لا مئاص من وجودها ، على الطبقة التي يمكن زوالها .

وأخيرا نجيء الخطوة الثالثة التي يرتبها على نتيجة الخطوة السابقة ، فما دام صراع الحاكمين الأغنياء للمالكن لأدوات الإنتاج ، والمحكومين الفقراء العاملين بتلك الأدوات لصالح أصحابها ، قد انتهى بانتصار حتمي للطبقة العاملة ، إذن فالنتيجة هي قيام مجتمع لا طبق يتجانس أفراداه ، هو الذي

يملك وسائل الإنتاج وهو كذلك الذى ينتج فى آن معا ، وتلك هى مرحلة الاشتراكية .

ونحن نسأل : هل نهيء هذه الخطوات الثلاث فى تسلسل منطقي يتم علينا ضرورة الأخذ بكل خطوة ما دما قد أخذنا بالخطوة التى سبقتها ؟ إنه مع التسليم بما جاءت به الخطوة الأولى من أن التنافس الحرفى فى الاقتصاد الرأسمالى ، لا بد مؤد إلى تراكم الثروة فى قلة من الناس من جهة ، واتساع الشقاء والفقر فى كثرة من الناس من جهة أخرى ، نسأل : هل ينتج من ذلك حتما أن تختفى كل الطوائف إلا طبقتين التين : طبقة البرجوازيين الأغنياء ، وهى قليلة العدد ، وطبقة البهاير العاملة التى تخصص سائر الطوائف الأخرى ، أين تضع رجال العلم ورجال الفن فى هذا التقسيم ؟ أين تضع المهنيين من أطباء ومهندسين ومعلمين وقهّرم ؟ أين تضع أصحاب الملكيات الزراعية الصغيرة ؟ فى ظنى أن استقطاب الناس فى محورين : فحاكم فى هنا ومحكوم عامل وفقير هناك ، قد يصور الموقف فى محيط الصناعة وحدها ، لكن ذلك لا يلزم عنه انخفاء طوائف أخرى فى بناء المجتمع ليست تندرج فى ذلك المحيط .

وإذا سلمنا بصواب الخطوة الثانية فى أن المجتمع لا مناص له من هذا التقسيم إلى طرفين : صاحب أدوات الإنتاج وعامل مأجور ، وأن التصرف بحقوق لثانى على الأول ، فهل يلزم حتما أن تظل الطبقة العاملة التى هى عندئذ المجتمع كله ، متجانسة تجانسا يخلبها من الصراع ؟ أليس هناك — من الوجهة المنطقية للصرف ؛ فضلا عن شواهد الواقع — احتمال بأن تسير هذه الطبقة المتجانسة فى نفس المراحل مرة أخرى ، حتى وإن اتخذت السير صورة أخرى ، وذلك بأن يملو فريق على فريق إن لم يكن بكثرة المال وبعملية وسائل الإنتاج ،

فيغير ذلك من عوامل ايلجاء والسلطان ، ثم سرعان ما تربط روابط للمشاركة في المصلحة أفراد أولئك وأفراد هؤلاء ؟ تقول إن ذلك محتمل وليس مؤكداً . الحوادث وما دامت المقدمة الواحدة تؤدي بك إلى أكثر من احتمال واحد ، فمن التحكم أن تختار أحد الاحتمالات الكثيرة على أنه النتيجة المؤكدة .

فهنا يكن من أمر النظرية الماركسية من حيث موضوعها ومادتها ، فأحسب أن بها ثغرات في منهج استدلالها .

المحتويات

الصفحة

٥	تيارات الفكر والأدب في عصر المعاصرة
٤٢	حركة المقاومة في الأدب العربي الحديث
٦٥	إرادة التغيير
٧٧	وحدة التفكير
٨٨	يمين الفكر ويساره : ما معناهما ؟
١٠٢	رجل الفكر ومشكلات الحياة
١١٣	طراز من الفردية جليد
١٢٨	الفرد ، والمواطن ، والإنسان
١٤٢	من هو المثقف الثوري
١٥٤	ضوء على معنى الصراع الفكري
١٦٨	أزمة القيم في عصر الانطلاق
١٧٨	بأي فلسفة نسور ؟
١٩٣	قيادات الفكر المعاصر
٢٠٣	روح العصر من فلسفة
٢١٨	الماركسية منهجاً

مكتبة د. زكاي نجيب صهيود

تجديد الفكر العربي	فشور ولباب
ثقافتنا في مواجهة العصر	حياة الفكر في العالم الجديد
مجمع حديد أو الكارثة	جنة العبيط
مع الشعراء	الكوميديا الأرضية
من زاوية فلسفية	أفكار ومواقف
في حياتنا العقلية	موقف من المناهج بقا
في فلسفة النقد	قصة عقل
هذا العصر وثقافته	قصة نفس
مهموم المثقفين	شروق من الغرب
المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري	

دار الشروق

To: www.al-mostafa.com